

◆ 雙溪獨語

錢賓四先生全集

錢穆 著

47

錢賓四先生全集

◆ 雙溪獨語

聯經



A89015

雙溪獨語

錢一



是書於民國七十年元月由臺灣學生書局初版；七十二年三月校正初版若干誤字，發行再版。今整編爲全集，即以再版本爲底本，新加入書名號、私名號、引號；至原書所引重要古籍，則提出另排，以期版式清朝，方便讀者閱讀。排校工作雖力求慎重，錯誤疏漏之處在所難免，敬希讀者不吝匡正。

本書由邵世光小姐負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會 謹識

雙溪獨語 目次

| | |
|----|-----|
| 序 | 五 |
| 篇一 | 一 |
| 篇二 | 二三 |
| 篇三 | 四五 |
| 篇四 | 七三 |
| 篇五 | 八七 |
| 篇六 | 一〇七 |
| 篇七 | 一二九 |
| 篇八 | 一四三 |

| | |
|------|-----|
| 篇九 | 一六七 |
| 篇十 | 一八五 |
| 篇十一 | 一九七 |
| 篇十二 | 二一五 |
| 篇十三 | 二三七 |
| 篇十四 | 二五七 |
| 篇十五 | 二七一 |
| 篇十六 | 二九七 |
| 篇十七 | 三一 |
| 篇十八 | 三二九 |
| 篇十九 | 三四三 |
| 篇二十 | 三五五 |
| 篇二十一 | 三六七 |

| | |
|------|-----|
| 篇二十二 | 三九一 |
| 篇二十三 | 四〇一 |
| 篇二十四 | 四一九 |
| 篇二十五 | 四三一 |
| 篇二十六 | 四四九 |
| 篇二十七 | 四六五 |
| 篇二十八 | 四七九 |
| 篇二十九 | 四九一 |
| 篇三十 | 五一一 |



是人文？其間便多有異見。

先言「衣」，中國人每以「衣冠文物」連言。在儒家看來，衣代表着人文極重要的一項。孔子說：

微管仲，吾其被髮左衽矣。

易大傳說：

黃帝垂衣裳而天下治。

要治天下，便該有衣裳冠服之制。小戴禮說：

正其衣冠，尊其瞻視。

瞻視屬於身，衣冠乃身外之物，但不能衣冠不正而專求尊瞻視。正衣冠正是尊瞻視一項必然連帶的條件。瞻視屬於自然，但必要尊瞻視，便是把人文來加在自然上。所以說：「禮者，天理之節文。」若謂自然即是天理，也得要加以節文，但有了節文仍還是天理。可見由儒家言之，自然、

人文並不能也不該劃然分界，更貴能相通合一。

孟子說：

室中有鬪，披髮纓冠而救之可也；鄉鄰有鬪，披髮纓冠而往救之則惑矣。

尤如子路在衛遇難，兵矢交集，還得正纓結冠而死。好像衣冠還重過了生命。日本武士道之切腹自殺，也成爲一禮。在切腹前，剃鬚梳髮，沐浴既畢，使得改穿白衣，外加禮服。此種風習無疑乃演變自中國之儒家。此可說，衣冠決不是身外之物，而是我們生命中一種莊嚴表現。有了衣冠，生命纔莊嚴。子路之正纓，日本武士道之切腹，正爲要莊嚴其生命，雖臨終也該有一個莊嚴的結束。滿清入關，嚴令薙髮，當時有「留髮不留頭、留頭不留髮」之峻令，但社會反抗迭起，有像畫網巾先生等人，冠髮尊嚴即代表着民族尊嚴，與孔子被髮左衽之說，先後兩千年，精神一貫。亦可說，變了冠服，可使生命血統失其莊嚴，並可使文化傳統失其存在。

道家看法便不同。莊子云：

宋人資章甫適諸越，越人斷髮文身，無所用之。

章甫乃遠自殷代以來沿用的一種禮帽，但越人裸體，在皮膚上刺花紋，不着衣裳。斷了髮，更不用戴帽子，何論是禮帽。在莊子口氣中，顯然有菲薄當時人文社會那一套冠裳之制的意思。莊子將死，弟子欲厚葬之，莊子曰：

吾以天地為棺槨，萬物為齋送，葬具豈不備。

弟子曰：「恐烏鳶之食夫子。」莊子曰：「在上為烏鳶食，在下為螻蟻食。奪彼與此，何其偏。」西漢有楊王孫，治道家言，遺命薄葬，亦只要裸體入棺，不煩衣服纏裹。可見道家把「衣」與「身」分別看，衣服只是身外物。東漢王充疑生人見鬼，僅是一種心理作用。謂果人死為鬼，衣服無生命，不能隨人同死。則鬼只應是裸體，不該見鬼穿衣服。王充喜道家言，在其心念中，衣服、身體，明屬兩事。人身來自自然，衣服則屬人文。儒家好言禮，坐必跪，不箕踞。管寧流亡海外，隨身一木榻，跪坐二十年，榻上膝印宛然。道家則箕踞自便。同屬此身，道家不喜禁蹠拳曲，只放任自然。何論衣服是身外物，道家更不願在此上費講究。

古代希臘人雕刻人像，注重裸體，似認裸體纔見真美。披上衣服，便把人體真美部分遮掩了。直到近代，西方畫家描繪人像，必用模特兒。亦時有天體會，認為脫去衣服，始是接近自

然。如劉伶脫衣裸形在屋中，謂：「我以天地爲棟宇，屋室爲幃衣，諸君何爲入我幃中？」皆是同一意思。惟中國社會究是以儒家爲骨幹，直至近代，我們的西畫家乃至藝術學校要雇用模特兒，還是一難事。

身體屬於天然，衣服出自人文。中國儒家講究「天人合一」，在身體上披穿衣服，事極自然，並不見有衝突，而且益增身體之美觀與大方。脫去衣服，反而覺是不成體，不像樣。換言之，剷除了人爲部分，反見得不自然。儒家主張，人文即從自然中來，而回成自然。強作分別，轉屬多餘。

二

接續說到「食」。衣服加在外面，飲食則進入體內，經過消化，融爲己有。人生暫可無衣着，但絕不能不飲食。飲食是自然與人文之接榫處。細一層作分別，想要飲食是自然，真個飲食，已屬人爲。如此說來，豈不是要由人爲來完成自然？驟看像是一句不合事實違背常情的話，實則千真萬確。嬰孩啼哭索乳，此屬天；但吮吸母乳，此是人。天只賦嬰孩以吮吸乳汁之本能，但實幹此吮吸工作者，則是此嬰孩。若此嬰孩不加人力，不吮不吸，自然生命亦即停止。故雖說

是有了天始有人，但頃刻間，便變爲有了人始能再有天。孟子說：

食色性也。

在這「性」字裏，便已有天亦有人，「天」與「人」共同包涵在內。「性」即是一個「天人合一」。排除了人，於何見性，亦於何見天？欲知生命真諦，先須知此小我之小生命。此一小我之小生命，乃自外面大自然大生命中來。但仍必回向外面大自然大生命中求持續、求發展、求完成。若割斷了外面大自然大生命，此一小我小生命即不存在。而大自然大生命，亦待此小我小生命爲之發皇滋長。天人內外，所當合一以求。孔子以「性」「習」並言，較之中庸僅言「天命之謂性」，遠爲平實，亦遠見高明。

試再看莊子。莊子似乎不僅不看重衣服，並亦不看重飲食，想把飲食在人生中的地位，也盡量減低減輕，所以說：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。

這是莊子所理想嚮往的人生，最好能不食五穀，吸風飲露。莊子爲何要作如此想？因人賴五穀以

生，轉輾相因，纔生出一切人文來。莊子深不喜此一切人文之轉輾引伸，而形成了人文界之種種病痛。所以莊子又說：

神人孰肯以物為事。

其實身亦還是一物。既不肯以物為事，自也不肯以身為事。但人之有身，應屬自然，亦屬天。那可在天與自然中把人與身抽出對立？

今當進而對莊子所抱之人生觀作深一層之探究。蓋莊子心中，很不看重「物」。他說：

假於異物，託於同體。

「假」是假借義。人身是假借了外面各項相異之物來暫時合成為一體。既屬假借，我不為主，不能長為我有。一旦還付外物，此暫合的體，也就解散無有。佛家以地、水、風、火為四大假合，正與莊子同觀。故人必須能離開了此四大湊合之「假我」，纔能來認識一「真我」。但除了假，何處去認真？此是一大問題，容後細細道來。

莊子說：

人生一切經營作爲，只是身生活之一影。一旦身生活告終，一切影亦隨之俱滅。其神釋有云：

縱浪大化中，不喜亦不懼。

此生有真吾，即神，則在大化中，常自縱浪，與身不同。大化即指天。神自天來，亦復與天同存。故得縱浪大化中，無須用其喜懼。若從身生活起念，豈能若是。

但莊子此種觀念，似乎究是太偏一邊了。從一般觀念言，身生活也來自天。飲食究是身生活中一大事，不能真以吸風飲露爲生。孔子說：

飯疏食，飲水，樂在其中矣。

又說：

一簞食，一瓢飲，回也不改其樂。

人有此身，身生活自該善爲處理。飲食之事，究亦何礙於人生。只不要爲飲食而妨礙了人生便得。故荀子說：

大大毀損了外面大天地來完成此宮殿，那更要不得。

孟子又說：

居移氣，養移體。

飲食之養，只在人身小體上；而居室之養，則在人之內心情意方面，驟似看不見、摸不到，而所養實大。孟子稱「養氣」，也可說，注意居住，也是養氣一項目。此意甚深甚該注意。固然如揚雄說，「高明之家，鬼瞰其室」，亦可爲居移氣之一例，但此應分好與壞兩面觀。

我常愛中國古人的田園詩，更勝過愛山林詩。田園山林，同屬自然。但山林更自然，田園則多躡進了人文，故田園更可供大眾多數人長期享受，山林則只供少數人在特殊情況下暫時欣賞。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道。耕田鑿井人，易於在其心生有大天地。許由逃於箕山之下，洗耳不迭，反而心胸狹了。論許由所居住，似其外圍天地，比伊尹的更大；實則比伊尹的轉小。養以大天地，其所生氣自大；養以小天地，則使人困限在小氣中。故要由「養體」進而懂得「養氣」。居住本只爲蔽風雨，但孟子指出「居移氣」一番道理，實是一極大啟示。

陶潛、謝靈運是同時兩大詩人，陶詠田園，謝詠山林。陶潛的生活，史稱其「環堵蕭然，不

土地平曠，屋舍儼然。有良田美池桑竹之屬。阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作男女衣著，悉如外人。黃髮垂髫，並怡然自樂。

此是理想中一個小型的人文圈，衣、食、住三項皆獲解決。更理想者，爲其所處乃是一絕境，與外隔絕。把地理空間切小了，並把歷史時間也縮短，故使「不知有漢，無論魏晉」。此真是一幅小國寡民無知無欲之具體寫照。若使洞口復開，問津者接踵而來，見聞紛雜，又何能長保此景象。亦可謂淵明之桃花源記，存心不僅爲避亂，乃復計及避亂後之長治久安。則正貴能有此一絕境，能與外隔絕。只有與外隔絕，始可保此現狀。若如近代人或將以人口增殖問題來興難，其實此問題解決並不難，所難解決者，仍在交通問題上。如何使人能投入更大的外面，而仍能保持其內部之「自我」，此是人類文化進程中一絕大問題所在。人類知識，亦貴能有單純之穩定，不貴儘求複雜之變動。

儒家思想其實亦正注意到此處。而主張則積極前進。在修身、齊家、治國之上還得有「平天下」。中庸曰：

今天下車同軌，書同文，行同倫。

對人文社會之一切摘疵指瑕，作種種苛刻之批評。意在挽救時代，但卻不免輕視了歷史。他們主張歸真反璞，想把兩千年人文演進，一筆勾消。但因不講求歷史，而循至於不瞭解時代。主張回復自然，反近於不自然。老子尚猶有遷就現實之意，因此流入權謀術數功利之途。莊子更激昂，實抱一種超自然之理想。想要超自然，一切人文現實，全所忽視。故莊子妻死，則箕踞鼓盆而歌。其至友惠子弔之，曰：

與人居，長子老身，死不哭，又鼓盆而歌，不亦甚乎！

在莊子之意，則要在自然、人文兩界之上另尋根源，另闢路徑。但若在婚姻制度上亦求歸真反璞，是否將回歸於原始人類之男女雜交？又若男中有君子，女中有淑女，是否將認為是真璞，抑斥其非真璞？可見太過重視了眼前之時代病，而迷惑了人類文化有其一條長途征程之來龍去脈，此種意態，即已犯了大病。

兩漢時代莊老敵不過儒家，但魏晉以下莊老盛行，又佛教傳入，雙方意態多有相通；只幸其對歷史相傳一切人文，仍未能多所破壞。當時大門第制度之維持，主要仍在婚姻制度上。今人重視時代現實，否則高談天地自然，但若蔑視了歷史演進，縱是原始要終，重視自然，針對現實，

他把人平放在萬物中，把人之居住、食、色三項，就其所安所樂所愛，亦平放在其他生物之所安所樂所愛之相異間，相互作比，感到任何一方無何值得特別珍貴處。

不僅惟是。居住、食、色三項，亦可只屬人身問題，歸入自然圈內。莊子又進而論及有關人文圈內之心問題，即思想情感問題。莊子說：

自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辨。

莊子從大的自然圈來抹煞了小的人文圈。他認為人於居住、食、色三項只關身生活方面極自然的事，其心知所擇，尙是不足爲憑，不能當作一標準，何論推擴到人生大道。儒言仁，墨言義，各持一說，相互是非，那能得出一定論！

但莊子也非全部看輕了人類心知。莊子對人類心知，自有他一套看法，應加闡釋。今姑借佛家語來說莊子。人之日常心態，應可稱之爲「緣起心」。因其皆由外緣引起。即起自吾身之種種心態，亦屬外緣。如飢思食，渴思飲，以及上述人類於居住、食、色三項之所安所樂所愛，實莫非是一種緣起心。心由緣起，不由自主。外緣起，此心生。若無此緣，即無此心。而且外緣變，此心亦變。如此般的心，何值珍視，何值認真。莊子既於自然界一切頗不重視，則人之緣起心，

自亦不受重視可知。

但人類若無此身，是否可仍有此心？此是一大問題。又如說：人生究竟是先有了身纔有心，抑或先有了心纔有身？此又是一大問題。世界各大宗教都把身、心分開，信仰有靈魂。又從哲學、文學各方面言，似乎一般意見，亦多不願將心屬身，如此則心爲身役，又何來有哲學、文學種種之產生。獨有近代自然科學家研究心理，都從生理、物理研入，乃有「無靈魂的心理學」產生。此問題暫擱起，且問除卻緣起心之外，是否尙有心之存在。莊子對此則持肯定意見。所以說：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

「形」即此身，此肢體。「知」則是種種緣起心，由身體器官而生出種種聰明，對外物作種種認識辨別。離去此一切，乃是一「忘」的境界。忘非無心，只是此心忘了一切外緣，而此心仍存在。此時的心，用莊子自己語來說，應可稱爲「真心」。因外緣假合非真。此心忘了外緣，不因外緣而生起之心，乃始是真心。莊子意，由真心乃有真知。若借用儒家孟子語，則應可稱此心曰「本心」。但孟、莊兩家論心，又有大不同。必深入到此處，乃可抉出儒、道兩家對人生問題所抱歧義之所在。

就外界接觸而綜合和會以爲知，此等知，又只是「與接爲構，日以心闢」。只求與外面所接觸者架構配搭，求與外物一一闢合。其心已勞，而亦未必得外物之真。莊子則要人「徇耳目內通而外於心知」。人身諸器官，像似房屋開了窗，外面光氣，須從窗進。今則把窗亦拆除，外面光氣，一無障礙，任其進入，而不許此心生起種種認識分別，來與外面進入的萬物諸異構搭闢合。此種種認識心、分別心，只是習心，在人生後早已存在，早已藏於心中；此已先成於心，莊子謂之「成心」。既有此成心，則未必能與外來萬物諸異和通合一。莊子之所謂「氣虛而待物」，非是無心，乃是心虛無成見，有覺而無知。「覺」則隨感而應，「知」則先在而內藏。藏此先在之知，即不能隨時隨地與外來萬物之異相通。必使此心一空無知，亦可說是無心。實非無心，乃是此心之虛無存藏，亦可說無渣滓。單純之極，非有成心成見。在此心境中所見，乃能如朝徹之見獨。有光明，能照見，無夾雜，無障礙，故曰：

至人之用心若鏡。

此一說，最爲後人所樂道。然而有一大缺憾，此心如鏡，固是一大清明，但卻無情。無情的人生，則終是要不得。此處卻不見莊子更有闡說。

顏淵問仲尼：「吾嘗濟乎觴深之淵，津人操舟若神。吾問：『操舟可學邪？』」曰：「善游者數能，沒人則未嘗見舟而便操之。」何謂也？」仲尼曰：「善游者數能，忘水也。沒人視淵若陵，視舟覆猶其車卻，覆卻萬方陳乎前，而不得入其舍。以瓦注者巧，以鉤注者憚，以黃金注者殄。凡外重者內拙。」

此只要人輕視外面，忘乎外面之一切，纔得善巧，而進入外面之深處。此亦惟從藝術方面言，則較爲近情。若論實際事功，應猶有進。

仲尼適楚，林中見病僂者承蜩，猶掇之。問：「巧乎，有道邪？」曰：「我有道。吾處身若檟株杓，執臂若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而惟蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼。」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其病瘥丈人之謂乎！」

此處明白提出「神」字。其用心能忘乎一切，而專注在某一事上，乃能在此事上出神而入化。作畫、操舟、承蜩皆然。人間世凡屬一技之長皆需此。但人文圈內，並非事事只須僅止在此一技上，則莊子所論終有窒礙。

臣解牛之時，所見無非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，以神遇，不以目視。官知止而神欲行，依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，恢恢乎於游刃必有餘地矣。」

此處亦明白提出「神」字，並以「神欲」與「官知」對言。官知由身體耳目諸器官來，能認識，能分辨，然所知只滯於物之外面暫時形相上，故見牛只是牛。所知若精明正確，而不知牛身有許多文理，依此文理，剖之解之，自將不見有牛。莊子謂能是者，不是運用了心知，而是運用了心之神。心知由器官之知來，而心之神則異乎此等器官之知。只是想要如此便如此了。故曰「神欲」。官知之能，止乎一技，而無當於大道。其技亦止乎以我刀抵牛身。牛身雖解，我刀亦損。族庖折，月更刀。良庖割，歲更刀。今庖丁乃能依牛身中天然文理進刀，刀鋒進入此牛身天然所有之文理間，尚綽綽有餘地，可以轉動。故牛體解而刀不傷。此不賴官知，而賴神欲。文惠君曰：「吾聞庖丁言，得養生焉。」其實莊子言處世，其意亦只重在養生。天地萬物大自然全體如一牛，我能活潑寬縱遊行其間而無窒礙，不受傷損。故曰「人相忘於道術」，如「魚相忘於江湖」。江湖即魚之一大自然。人須忘了官知，乃得行乎神欲。此始是道術。然莊子究不免先自爲道術定了一限制。一切人文豈僅止於養生？人在處世中固當懂得養生，但養生不即就盡了處世之

能事。

莊子外篇在宥又說：「無視無聽，抱神以靜。神將守形，形乃長生。」此處把神說成了一物。心抱神，神守形，形長生，此乃後起神仙長生家言，與莊子言神之本義河漢相隔。又天地篇：「德全者形全，形全者神全」，更把「形」與「神」次序顛倒，與莊子本意大相違背。又說：「體性抱神以遊世俗之間」，又把「性」「神」並言，不知儒家提出「性」字，與莊子提出「神」字，雙方之意大有區別。此兩偽篇所云，皆從老子：「載營魄，抱一」一語來。惟莊子用意並不同。後人把莊老一意說之，則無不失莊老之真。

要之莊子論心之神，只應看作是一種人生藝術，不能懸爲人生大道。須待儒家言來爲此作深一層之補充。

非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

人之視、聽、言、動，皆由己之軀體發出，易於陷入軀體之私。禮是人與人間之交接會通，人能一切視聽言動皆由禮發，即是無私之公，有當於相人偶之親，是即爲仁道。

顏淵問仁之外，復有仲弓問仁。子曰：

出門如見大賓，使民如承大祭。

見大賓，承大祭，皆是禮。人在禮中，則其心不僅專知有己，亦復兼知有人。又曰：

己所不欲，勿施於人。

禮之於人，則必有恭敬辭讓。不以對面人爲爭奪之對象，亦不以之爲役使利便之手段。乃又曰：

在邦無怨，在家無怨。

禮之用，和爲貴。在邦在家，同此相人偶。無彼己，無爾我，同此一境，亦同此一體。求仁得

鷹隼搏雛鷄，母鷄必奮身出門。此事不煩多舉，只一觀自然自見。

莊子欲絕滅外面一切萬物紛擾，並軀體亦所不顧，務使此心能塊然立於獨，而由獨生神。其主要養心之訣爲一「忘」字。孔子則務保此心之仁，無彼己，無爾我，使全人羣各自達於相人偶之親，而人道大昌，還以贊天地之化育，而萬物亦並包在內，盡在此仁心仁道之化育中；此又非神而何？惟孔子對軀體之私，物欲之誘，亦備加防誠。孔子用「剛」字訣，用「克」字訣，曰：「一日克己復禮，天下歸仁。」又曰：「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。」在此等處，亦可謂孔子用剛道，是頓法。莊周用柔道，是漸法。

一一

孟子始言「仁者愛人」，韓愈原道言「博愛之謂仁」，後人率常以「仁愛」並言。然仁固必有愛，而愛不即是仁。孔子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」人有當好，亦有當惡。可見惡人不即是不仁。如曰：「君子之於物，愛之而弗仁。」又曰：「親親而仁民，仁民而愛物。」又曰：「安土敦乎仁，故能愛。」則「仁」「愛」二字應有別。

愛必有所愛之對象。如愛寶劍名馬旨酒美人，皆是愛，然非仁。愛常滯着在對象上，並有占

有此對象爲己私之意。遂有偏愛、專愛、溺愛。父母對子女可稱愛，然子女對父母，當稱親，稱孝，遞不稱愛。故慈愛可並稱，孝愛不得並稱，因父母生養子女，當其幼時，常易視子女爲己有。子女爲父母生養，豈可轉視父母爲己有。墨子不喜孔門言孝，造爲「兼愛」之論，教人「視人之父若其父」，而曰本於「天志」，斯其不識人心之仁可知。此乃等於違孝道而言泛愛。韓愈曰：「一視而同仁，篤近而舉遠。」不言一視同愛，較墨子言爲勝。

愛有己私之愛，有仁心之愛。己私之愛非不可有，但不當以私愛妨仁心。即如愛親、愛家、愛國，亦有近私愛而害仁者。故孔子教仁不教愛。耶教言博愛，主以上帝心愛世人。此與墨子相似。然苟人心本無愛，則何復能愛上帝。且愛心偏於此，往往忽於彼。徒言泛愛、博愛，如以一瓶水沖進一杯牛奶，味淡質變。故宗教力言愛，而時起宗教戰爭。信仰不同，而愛心轉成爲仇心。其愛上帝，亦轉近於私愛。故言愛，則必辨其爲仁心之愛乎，抑僅愛而未仁乎？仁心先在，愛心後起。仁心一人我而爲公，愛心易陷於私而成物慾，此其當辨者。

西方人重視男女戀愛。孟子曰：「食色性也。」男女之愛，亦從天性來。惟自人類有婚姻之禮，由天性轉出人道，則夫婦之愛當更重於男女之愛，亦必自男女愛轉成夫婦愛。男女愛乃是夫婦配合以前之追逐愛，夫婦愛乃是婚姻配合以後之相處愛。此有不同。中國人言「愛」又必兼寓

所以宋儒說：「穀種是仁。」又說杏仁、棗仁、瓜子仁。此皆生機所藏，故皆得稱仁。近代帝國主義、資本主義、共產極權主義、階級鬥爭，種種力量，更起迭盛，都是人我立敵，利其嘴爪，硬其皮殼，護己唯恐不至，害人在所不恤。此之謂不仁。在其內心亦尚有一顆可資爲生生不已的種子即仁，而必加以重重錮蔽，使不暢遂。此起彼仆，人類苦痛無所底止。此是溫和已竭，肅殺來臨。必有一番嚴冬摧廓，把外面添上的盡剝掉，此下乃有新生機重見。

莊老不喜儒家言仁。莊老所抱持的人生理想，實亦是一種個人主義。二元的人生觀，把個人自我與外面世界分別開。則此個人，常感自我不免受外面世界種種干擾、侵犯、壓迫、束縛。乃欲求覓一個更廣大的環境，來獲得其個人之獨立自由。故莊子內篇，首之以逍遙遊，如鯤鵬之遊行翱翔於南海北海，擺脫塵俗，投身大自然。若不得已而置身人間世，則惟有爲樗社樹。對人無所可用，對己乃成大用。否則如支離疏，其形支離，常被剔出人群，反而可獲自由。故莊子之人文理想，乃曰：

魚相忘於江湖，人相忘於道術。

魚在江湖大水中，可以互不相顧，自由自在，獨游獨活。人生道術，亦當如此。老子較現實，其

本，愛是末。固可稱內外本末是一，但仍不宜忽了此內外本末之辨。今空說物我同體，天地萬物爲一，反似把此心在內爲主之地位消失了，或沖淡了。而且若是同一之體，豈不將成爲墨氏之兼愛。愛牛愛羊與愛人愛父母，分別何在？豈不又要從功利上來計較。而又把人的地位沒入於天，孟子「仁者人也」之精義，亦將消融不見。故朱子說：「二程此等處，說得太深太廣。」又如謝上蔡以「覺」爲仁，心固是一覺體，麻木頑痺，固可說是不仁；但喚着便應，扶着便痛，又豈便遽是仁？禪家重言「悟」，又豈是悟了此仁？上蔡只把「覺」字來替換禪家「悟」字，只從心上說，不從事上辨，亦復失之。

至朱子言仁，乃以天地爲一大仁體，從人文界推廣到自然界，不失爲孔孟言仁以後一新開展。孔孟儘說仁心仁道，但老子轉向自然界來說「天地不仁」。今朱子又倒轉說之，謂天地即是一仁，此不得不謂是思想史上一大開合。朱子大意說：

天地以生物爲心。

此即易傳所謂「天地之大德曰生」。天地生萬物，一個物裏面便有一天地之心。人亦受天地之氣以生，有此身，便有此心。故此心必有生氣，有生意；此心之生氣生意則本出一體，即便是仁，

由格物所窮得之大理。然朱子此等處，都從易傳中庸發揮，易傳、中庸出孟子後，已多采道家精義。宋代理學諸儒，亦有超出先秦儒處，正爲其能兼采道、釋兩家言。

亦即是認義在外。告子承接墨子，如是則豈不可有了不仁之義。故老子曰「失仁而後義」。此皆把仁、義分開看，把義放在心外了。孟子則謂辨別是非之心亦在內，不得謂義外。

董仲舒有曰：

仁，人也。義，我也。

此說若與孟子不同，而自有其涵義。仲舒謂仁必面對着外面他人，而有相人偶之親。若其心中只知有我不知有人，即無仁可言。義則只在我，應如此不如彼，是義，皆在我。至於孟子說：

仁，人之安宅；義，人之正路。

心中有我並有他人，人我一體，是心之仁，是我所可安居之宅。但爲仁由己，要由此安宅走向外面去，則只有我自己邁步。我不邁步，等如門外無路。故仲舒說義者我也，似說在內；而孟子說義者路也，則如說在外。蓋捨仁言義，則皆必失之。孟子在仁字下緊聯上義字，始見義字真諦。

易繫傳：「爲人之道，曰仁與義。」此語顯出孟子後，不得謂孔子早已有此語。荀子每以禮義連言，因荀子主性惡，故亦認禮義皆在外。韓愈原道又曰：「行而宜之之謂義。」此語亦近於

說義在外。時各有宜，事各有宜，單在外面因時因事而求宜，卻不指出一共同出發點。孟子則要人撇開外面種種複雜糾紛，千差萬別，而在人之原始本心，同然相通處，認出一義之根源來。

孟子曰：

羞惡之心，義之端也。

羞惡心亦稱耻心。孟子曰：

人不可以無耻。無耻之耻，無耻矣。

此說人能以無耻心爲耻，此心庶可以無耻。又曰：

不耻不若人，何若人有。

人每以不若人爲耻，此因心有相人偶之仁，故有不若人之耻。若不耻不若人，則將真成一不若人之人。俗語罵人「不像人」，或罵「不是人」，即孟子所云之「不若人」。然人有真假。人之內在生活始是真，外面種種塗附皆屬假。心性始是真，衣食皆是假。孔子曰：

士志於道，而耻惡衣惡食者，不足與議也。

衣食皆塗附在外，只能各別占有，但亦可頃刻互換。只有心生活，始是在內屬真，爲人各自專有，但又可和通合一。心有知覺，始是真人生。而且一人之知覺，可與他人相通流。故曰：

先知覺後知，先覺覺後覺。

此處即是心之仁。孔子曰：

吾十有五而志於學。

志於學即是志於道。人道是一大共通。學者，即是學他人知覺來開我知覺。三十而立，斯我心始能自己站得住，行得通。人心自嬰孩初生，即有知覺。但貴能以我知覺來學人知覺，始見此心之仁。不食知饑，無衣知寒，此心只知自己一人之私。須能知人饑人溺，猶如己饑己溺，始是此心之大仁。到此，我心之知覺，已匯入了人類知覺之共通大流中，此心始是道。故衣食不如人，非真不若人。此心知覺，只限於一身之私，不能使人類知覺之共通大流進入我心。此心只是一小

保。今若說，人類原始人生，乃由小生命開始；但從人文演進趨勢看，儘不妨說，人類終極人生，應向大生命歸宿。此即是人道中之大仁大義，而其本則皆在於人之一心。

一七

義有在兩可之間者。孟子曰：

可以取，可以無取，取傷廉。可以與，可以無與，與傷惠。可以死，可以無死，死傷勇。

此說只可取，自當取，但同時亦可無取，則取了傷我之廉。只可與，自當與，但同時亦可無與，則與了傷我之惠。只可死，自當死，但同時亦可無死，則死了傷我之勇。人生在財利上，在生死處，正有一大義當辨。箕子比干諫紂，紂殺比干，囚箕子以爲奴。箕子則佯狂受辱。此兩人，皆紂之諸父，紂無道，不當不諫，諫是其義。比干諫而死，但不可畏死不諫。箕子因諫被囚，在我則諫之義已盡，幸不被殺，則義可無死。但囚爲奴亦是辱。古人說：「士可殺，不可辱。」但若義不受辱，激紂殺我，更添其惡，亦屬不義。若果受辱，則使紂認爲士可殺亦可辱，又屬不義。不得已乃佯狂而受囚。在箕子當時，既不是抱有一種怕死心，亦不是裝瘋作假，有怕人知其受辱

心。箕子當時只有一番諫紂心，既不能挽回使紂向善，亦不欲更增刺激，加紂之罪過。至於自己死生榮辱，轉屬其次。至於微子，乃紂之庶兄，知紂不受諫，而已亦可以無諫，乃逃避而去。其實逃避而去，亦是一種諫。故孔子稱此三人爲「殷之三仁」，存心仁則行無不義。諫是義，不諫亦是義，甘心被殺與佯狂逃去皆是義。在不同之情境下，發爲各不同之行爲，非在外有一死規律教人必從，亦非人各一是，無可相通。故義必由仁起，外若不同，而內實相通，其相通處是仁，其相異處有節，後人每以「節義」連言。

孟子又舉伊尹、伯夷、柳下惠，稱爲古之三聖人。曰：

伊尹聖之任，自任以天下之重，思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若已推而納之溝中。伯夷聖之清，非其君不事，非其民不使，當紂之時，居北海之濱，以待天下之清。柳下惠聖之和，不羞汙君，不辭小官，進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。

此三人，各立一節，各持一義，守之終身，而相互不同。但孟子同稱之爲「聖」，其所不同者是其所守之「節」。

孔子亦稱伯夷叔齊爲「古之仁人」。二人諫武王伐紂，幸不死，不食周粟是其義。其餓死首

有學，不然豈能都見出在孝弟上一切行事之宜來。固可說「仁至而後義盡」，亦可說「義盡而後仁至」。吳季札所謂「守節」，實也是守前人一榜樣，或自己心中立下一尺度。榜樣有大有小，尺度有高有底。聖人「達節」，始是至高大義。荀子極重此「節」字。曰：「節者，死生此者也。」又曰：「敬節守制。」荀子意中，似此節早已存在於我之外面。不知實應由各人心中自立節，不應由外面立一節來限制此心。平時，守此節不失，是為「禮節」。遇變難時仍能守此節不失，乃為「氣節」，或說「節義」。在此處，若有準，若無準。若只守一心，又若要博學審問。此在人善自辨別。

一八

人生有財利、死生兩大關。財利關貴能退一步，戒貪，勿多取，此為「臨財毋苟得」。死生關需要進一步，勿貪生怕死，自受嚇阻，此為「臨難毋苟免」。從財利關言，勿多取，是廉節；勿多用，是節儉節省節欲節流。故說制節謹度以防奢淫。用財能節，取財自能廉。從死生關言，中國從來有「守節死義，伏節死難」之教訓。武人尤然。將軍有死綏之節。故曰：「有斷頭將軍無降將軍。」岳武穆言：「文官不貪錢，武官不怕死，天下太平。」人生財利、死生兩大關大義

文、謝兩人，一死一不死，雖皆未能救宋之亡，但民族正氣存，斯民族常存。宋元之際，天翻地覆，河決山崩，不百年而日月重光，文物依然，我民族至今尚屹立天地間，正所謂「人可回天地心，而天地不能奪人心」。此一種正氣，即起於人之心志；心志不媿不餒，則氣正而常在，天地鬼神亦隨之。此乃以人文界，來主持領導自然界，人定勝天，絕非虛誇之談，可由歷史作證。若就整個大自然言，人文界固是渺小，尚不能說如滄海之一粟。以至小之人文界，豈能轉移自然之支配，轉來主持自然。但就此人文界所親處之自然界言，則此自然界亦有範圍、分際，未嘗不可與人文界打成一片，而由人文界來主持。疊山在晦盲否塞之際發此壯論，洵堪欣賞。

其實孔子去魯衛，孟子不仕齊梁，此亦是一種節，亦即是一種正氣之表現。孔孟亦未能救春秋戰國之亂，一若並無補於魯衛齊梁之終趨於敗滅。惟其提倡仁義，主張正義，乃存我民族於千萬禩之久而日擴日大，謝疊山所謂當論萬世，不論一生。論一生，則孔孟亦潦倒，何論文、謝。但論萬世，則孔孟之道，輝耀天地間，歷古常新。正如小戴禮言，「志氣塞乎天地」。亦可說：中國文化，乃是一種崇尚志氣的文化，在艱險時，不短氣，不喪氣，不失氣。在常時，不樂邪氣乖氣偏氣衰氣暮氣。人品貴有清氣，覬國貴有王氣。此一「氣」字，不論就個人言，就大羣言，總是超脫當前具體而就中指示出一番綜合性的運貫斡旋於其內與其上的一個主宰或力量。此

微變之，由西周轉成爲東周。及晚年乃曰：「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公。」然孔子不僅熟知周禮，亦能言夏殷禮。子曰：

夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。

由孔子之言，中國已往三代文化，即是一尚禮的文化。三代歷史，即是一尚禮的歷史。而孔子能於記載傳述之不足中來推言前代歷史文化之精義，此非大聖人智慧，固不克當此。

孔子又曰：

周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。

蓋周公制禮，非憑空創造，乃亦監於夏殷二代而來。故孔子乃能本周禮而向上推說夏殷禮。孔子又曰：

殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可

諸侯之禮，我未之學也。

故孟子論政，少言禮而多言仁義。其言禮，亦有明與孔子相背者。孔子極稱管仲，又曰：「齊桓公正而不諂，晉文公譎而不正。」孟子乃曰：「子誠齊人也，知管仲晏子而已矣。」又曰：「仲尼之徒，無道桓文之事者。」此謂孔子門下已不道齊桓晉文，則管仲地位自亦低抑；此因時變而有所損。至於士人出處、進退、辭受之禮，孔子時尙未詳及，孟子乃極言之。則因時變而有益。姑舉一事言之。

孟子將朝王，王使人來，曰：「寡人如就見者也。有寒疾，不可以風，朝將視朝，不識可使寡人得見乎。」曰：「不幸而有疾，不能造朝。」明日出弔於東郭氏。王使人問疾。醫來，門人告曰：「病小愈，趨造朝，不識能至否乎。」使數人要於路，曰：「請必無歸，而造於朝。」孟子乃轉宿於景丑氏。

此與論語鄉黨篇所記：「君命召，不俟駕而行」，可謂意趣大異。孟子謂：

為君者，不當好臣其所教，而不好臣其所受教。桓公於管仲不敢召，而況不為管仲者。

時變則禮亦變，孟子可謂善學孔子。至荀子言禮義，禮法，禮僅爲一規範，若有一定格式，教人遵依，無怪老子要指禮爲「忠信之薄而亂之首」。荀子門下如韓非、李斯，皆不能識禮意。蓋中國古禮，至晚周之末已大變。

今再略釋「禮」字之義訓。白虎通：

禮之爲言履也。

此言禮是人所履行。一切人事履行，無所逃於相人偶。人必在人羣中與人相偶而始有人事履行。雖或閒居獨處，其所履行，亦必與他人發生關係，絕少不與人發生關係之行事。故禮則必無逃於人心之仁。孔子曰：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何。」又曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉。樂云樂云，鐘鼓云乎哉。」此謂在禮樂中，存在有人心之「仁」。乃由人相偶相與和通合一而有禮。

廣雅：

禮，體也。

此處以體說禮，有一更深意義當加闡釋。仁心見於相人偶。兩人耦耕，其動作即如一體。如賓主

人。「仁禮」兼言，便是內外、心事、天人合一。

儒家理想，人生一切行爲，相互間，必該和合成體。仁在，即禮在。故禮之包涵乃極廣，一切人生，皆應納入禮中。有分天、地、人三禮者，有分吉、凶、軍、賓、嘉五禮者。五禮中又有三十六項分別。亦有分冠、婚、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅爲九禮者。又曰「經禮三百，威儀三千」。要之禮愈推愈廣，愈分愈繁。其實人生一切行事皆屬禮。此「禮」字，便把人生徹頭徹尾，無大無小，無不歸納。禮可使全人類大群和通會合爲一體，又可使人文界與自然界即人與天地和通會合爲一體。而在此一體中，隨時隨地，隨事隨宜，又可各自和通會合，千異萬別，成爲或小或大各別之體。總使和中有別，別中有和，和不害別，別不害和。凡人之所履行，則總在一體中，而各別履行，以禮來達成人類相親相偶之仁。自周公孔子以來，使中華民族成爲一多禮的民族，中華文化亦成爲一多禮的文化。

孟子曰：

恭敬之心，人皆有之，禮也。

又曰：

又曰：

孝，色難。

孝子之有深愛和氣愉色婉容，皆由敬心、愛心交融並茂而來。論語記孔子「溫良恭儉讓」，溫良屬仁，恭儉讓屬禮，此五字活畫出孔子仁禮兼盡之盛德。光輝照映，至今如見。可知愛心、敬心，實是一心，雖若分別，實則和通。仁與禮，亦然。如言夫婦，卻缺夫婦相敬如賓，孟光梁鴻舉案齊眉。豈非不敬無以盡愛，非禮不能完仁。仁與禮，於會通中見分別，於分別中見會通。

110

儒家言「禮」每兼言「樂」，以禮樂並舉。樂記曰：

樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。

大樂與天地同和，大禮與天地同節。

禮者殊事合敬，樂者異文合愛。

樂由天作，禮以地制。

樂著大始，而禮居成物。

故若專言禮樂，則樂先起，禮後有。猶之言仁義，則仁在先，義在後。言天地，則天在先，地在後。天以太和之氣化生萬物，但萬物之成則必分散各殊。非分散各殊則不成爲物。但在物之分散各殊中，又必保合此太和，始爲完成其所自生。言生活，則分散各殊。言生命，乃見和會合一之大本原。故中國人言自然，必兼言天地。有此太和，不能無此萬殊。物各樂其生，此乃自然。但樂之發達動盪，播散外出，每易於不知返而忘其本，故必節之以禮。報本反始，使還於內在而歸於樸。在萬殊中仍各保有其太和。父母子女，在一室之內，時則有和有樂，但亦必有別有禮，中國儒家論禮樂，乃即以人文界還向自然界，而益使人文界得臻於完成，其精義實在此。

白虎通有言：

樂言作，禮言制。樂者陽也。陽倡始，故言作。禮者陰也，陰制度於陽，故言制。

故論禮之內心則必起於樂。樂記又曰：

人心感於物而動，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有強者脅弱，弱者暴寡，知者詐愚，勇者怯懦，疾病不養，老幼孤獨不得其所。此大亂之道。

可見樂不能無節，否則反成大亂。禮之節，所以保完此樂之和。惟人能制節謹度以定禮，使天地之太和獲以保，生人之至樂得以全。故自人道言之，當以禮爲首而樂次之。天地自然之與人文界互爲主從，亦如一陰一陽之循環而無端。

儒家言「禮」又言「理」。小戴記仲尼燕居有曰：

禮者，理也。

樂記篇亦曰：

禮者，理之不可易者也。

理是自然萬物相互間之分理，或說紋理條理。凡此分理、紋理、條理，形成了萬物間之和合爲一而又分別爲萬。如人軀體，有頭目，有胸腹，有四肢，各別分成小體，和通合成大體。人文社會中有家庭，夫婦、父母、子女、兄弟、姐妹，亦各自分別獨立成體，又相與和通會合成爲一體。其分別與和通之間皆有理。達失了理，即無和通、分別可言。

亦有禮法並言者。荀子曰：

學也者，禮法也。

但禮法本非一事。論語：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。

朱子釋之曰：

政謂法制禁令，禮謂制度品節。雖不可偏廢，然政刑能使民遠罪而已，德禮則使民日遷善而不自知。

此皆以「禮」「法」分言。蓋禮起於人事，交接應酬，各求相互間情意之所安。法建於政令，防
止禁遏，勿使喪情逆意之事之滋蔓而日長。故禮乃實心實事，充實盈滿於日常生活中，法則猶如
在日常人生外加一道圍牆、隄岸，使勿越入越出。如婚姻有禮，踰牆摟處子則入於法。中國儒
家，自周孔以下皆重禮治，人事為主，政事只其副；以政事歸於人事，不以人事聽命於政事，務
在規劃出一個情意皆得之人生。法治則政令為主，以政事限制人事，人事轉成空虛無主。如只禁
止踰牆摟處子，究不知男女當如何成配。人事繁變無窮，法令乃日出不已。老子曰：

法令滋彰，盜賊多有。

此已知法之不可恃。而又曰：

禮者，忠信之薄而亂之首。

於是老子之道，乃只有在虛無中弄權謀。老子又曰：

強梁者不得其死，我將以為教父。

有曰：

禮者，因人之情而為之節文。

禮運篇：

人情者，聖人之田，脩禮以耕之。

樂記：

先王本之情性，稽之度数，制之禮義。

淮南子齊俗訓：

禮者，體情制文者也。

史記：

緣人情而制禮，依人性而作儀。

王充論衡有云：

禮之心悃悃，樂之意惓惓。悃悃以玉帛效心，惓惓以鐘鼓驗意。

其他如「發乎情止乎禮義」，「情禮兼到」，「情禮獲申」等語，情禮兼稱，不一而足。老子謂：

禮者，忠信之薄而亂之首。

以爲有了禮，則忠信之情反轉淡薄。此爲儒道兩家意見分歧一大張本。

試進而探究莊子意見。莊子說：

孟子反、子琴張、子桑戶三人相為友。子桑戶死，孔子使子貢往侍事。或編曲，或鼓琴，相和而歌。子貢曰：「臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑，曰：「是惡知禮意。」子貢反

儒家說此又不然。小戴記三年問有曰：

凡生天地之間者，有血氣之屬必有知。有知之屬，莫不知愛其類。大鳥獸失喪其羣匹，越月踰時必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，踴躍焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去。有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親，至死不窮。朝死而夕忘之，是曾鳥獸之不若，焉能相與羣居而不亂。

人與禽獸，同屬此大自然，同有血氣，亦同有心知。有樂則必有悲。知樂生則必知悲死。遇其所親者死，乃有哭泣葬祭之禮。禮雖屬於人文界，亦建本於自然界。自然界中之萬物，由無生轉出有生。有生命則有心知，有情，此亦自然。孟子反、子琴張、莊子三人之臨喪而歌，是僅知樂生不知悲死，此乃賢者之過，抑不肖者之不及乎？要之非儒家之中道。

下至魏晉，莊老之說大行。阮籍母死，籍正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。籍意輕儒，必以莊周爲模，在籍亦非無孝母之心，乃不樂儒家之以孝爲教，以禮爲教。若使聞母死訊，即哭泣而起，奔踊而赴，不故意勉強留賭飲酒，或可不吐此數升血。及母將葬，食一蒸豚，飲二斗酒，然後臨訣，直言窮矣。舉聲一號，又吐血數升。若使籍

依世俗常禮，臨葬不飲酒不食肉，此數升血又可不下。是則莊子之所謂「禮意」，豈不即於阮籍之事而可證其無稽乎？

王戎遭母喪，不拘禮制。飲酒食肉，或觀棋弈，而容貌毀悴，杖而後起。和嶠同時遭大喪，以禮自持，量米而食，然憔悴哀毀不逮戎。時論以此貴戎。不知和嶠因能守禮，量米爲食，故得減其哀毀。王戎飲酒食肉，不拘禮制，故作忘情之放達，而毀悴反增。正見儒家制禮，斟酌情理，合乎自然。時人不察，轉疑嶠孝之誠不如戎；然縱其如是，嶠能以禮自勉，要爲不失中道。戎既性孝，何必僞裝豁達。蓋儒學已經兩漢四百年長期倡導，社會孝行，蔚成風習；既如阮籍、王戎，早受家庭教育與社會薰陶，在幼年期對父母孝心亦深經培養。後以種種刺激，又追隨時尚，轉信莊老。但孝心根著不移，發於不自覺。時人稱王戎爲「死孝」，亦在重視其一番孝心，不爲其居喪之飲酒食肉。可見其時莊老思想雖盛行，而儒家遺教仍在，未能徹底打破。惟儒家制禮，本只教人爲生孝，不教人爲死孝。故曰「毀不滅性」，節哀順變。貴就各人性情，配合上實際踐履，在生理、心理上求一適當調節。豈是憑空造出一套不近情理之禮制，來強人以必從。所以阮、王雖以竹林名士，放言高論，聳動一世，而終亦扭不轉此崇儒尚孝之風氣。只在當時思想上增紛擾，在自己踐行上增苦痛。可知要在文化舊傳統積累已深之社會中來提倡新風氣，轉變舊

聖人有以見天下之動而觀其會通以行其典禮。

北朝蘇綽言：

禮俗之變，一文一質。

果能會通以觀，則古禮之文，今俗之質，亦有可以見其脈絡貫注；而三代之與近世，亦復一氣相承。要之我民族則仍爲一多禮之民族，我文化則仍爲一多禮之文化。

言禮之大綱，中國傳統，每以天、地、人三分言之，所謂：夫禮，天之經，地之義，人之行。要在天之常道、地之分別之宜之中，而建立起人生行爲一套可以共同踐履的模楷，此即所謂禮。中國人之人生理想，求把人生妥帖安頓在天地中，即求在自然中建立人文。但天地自然界，廣大悠久，有可知，有不可知，要先明瞭天地自然，再來建立人文，則河清難俟。宗教上之上帝觀，與夫哲學上之形而上論、宇宙論，都求本此來建立人生論。但隨時翻新，迄無定見，尤其是經不起近代科學之打擊。但近代科學，所知愈深，所不知者亦隨而益增。若要把宇宙祕奧，窮竭宣揚，究不知更將經歷幾何年歲。而且科學新知愈發展，宇宙知識愈進步，則人生境界隨之愈渺

小。人在宇宙間，最多只如一微塵，一小瀾。人生意義亦將隨之愈失落，愈暗淡。

中國人開始即不走這條路，只本人類自己心情來建立人文，只本人文中心來對待天地自然。只求不失一種敬畏心，不失一種親切感，上奉天，下侍地，把人生安頓在此天地中而自求多福。非宗教、非哲學、非科學，只憑人自己一番真誠活潑的心情，具體表達出一番禮來。所謂禮，則只是人生行爲之一番共同模式。今若抹去如清代經學家考求古禮之種種煩瑣拘泥，而直求古禮內心，則此一種敬畏心與親切感，依然在當前社會種種奉天侍地之俗禮中。若以宗教信仰、哲學思辨、科學知識來作衡量，則此種種俗禮，若不免爲陋淺低級。但此一顆純潔的赤裸裸的敬畏心與親切感，則不僅爲哲學、科學所缺，即舉世各大宗教，亦因都已先有一套傳說與信仰存在，而此種傳說與信仰都不免爲間接的外在的。而中國人傳統，則天即是天，地即是地，覲面即是，敬畏親切只是此一心。乃是直接而內發，更安不上許多閒理論。如盤古王開天闢地之類，究不在中國士大夫階層心上生根。

孔子曰：

祭如在，祭神如神在。我不與祭如不祭。

謙卑心、虔誠之心，應在人生真理中，占有至高地位。中國人之禮，除卻人與人交接之外，莫不有尊天敬祖報本復始之情寓其中。古人遇大慶典，大歡祝，必於天地祖宗致祭致禱。遇大災禍大悲苦，亦必呼天籲祖，期求解決。司馬遷所謂：「人窮則反本。勞苦倦極，未嘗不呼天。疾病慘怛，未嘗不呼父母。」在其他民族之宗教中，「天」一尊獨出，父母遠非其倫。在中國之禮，則天地、祖宗、父母，一線聯繫。若非天地，何來祖宗。若非祖宗，何來父母。若非父母，何來有我。報本反始，必自父母祖宗而上及天地，不能越出父母祖宗關係，從每一人直接上帝，並由上帝直接每一人。故中華文化雖不如其他民族，各有一套宗教信仰，而其對於純潔謙恭敦厚篤實之心情培養，則較之任何宗教斷不爲遜。

故中國文化傳統中之禮，雖亦淵源於古代之素樸宗教，但其發展所極，已成爲純人生的，與宗教絕不同，惟亦仍附有宗教之功能。中國古禮最尊天，唯天子得行祭天之禮，諸侯卿大夫以下皆不許，更不論庶人。天高在上，民間日常瑣屑事，豈能一一褻瀆它，亦豈能一一理會到。然人之於天，不能不有一番敬畏心，亦不能不有一番親切感。中國地處溫帶，以農立國，關於四時節氣之變，極所關心。於自然二十四節氣外，又加入人節。最著者，如清明、端午、中秋、重陽、冬至乃至歲除之與元旦。禮寓於俗，俗中見禮，幾乎無時而不見有天人相親。中國人之人生理想

想與其人生樂趣，亦胥於其中蘊藏透露。活潑潑地寓敬畏心於歡樂中，更見甚深藝術情味。歷來詩人歌咏，涉及四時節令者，更是盈篇累什。此誠是中國民族人生中一大節目。時亘古今，廣遍全羣。隨時隨地，莫不如此。禮漸化爲俗，俗又歸之詩人之歌詠。考禮意者，正當於風俗歌詠中注意。今若把此諸俗，一並取銷，則不僅使中國人生減其情趣，亦將使中國人生失其靈魂。

祭地之禮，又與祭天不同。古諸侯皆得祭其境之名山大川。下及都邑鄉村，有城隍土地，家室門庭有宅神竈神之類，皆是地鬼之屬。蓋天可尊，而地可親。中國禮俗之於地，於親切感中，尤富一套藝術欣賞精神。晉代衣冠南渡，江亭遊眺，有「風景不殊，而舉目有河山之異」之歎。河山指地言，風景指天言。風景指當前之空氣與陽光。遇地之形勝，必配以天的風景，始爲雙美。但風景好，到處可流連。風景惡，雖江山佳勝，亦難久留。故後人只言風景，乃是以天包地。而選擇形勝，則必兼顧風景。「天下名山僧占盡」，大施主大護法乃至社會善男信女於形勝風景共所喜愛，故僧人亦從此選擇。可見寺院建築，亦是建築在人心上，非專建築在佛法上。

除寺院建築外，尚有祖宗墳墓，必選擇「風水」，其實亦即是選擇形勝風景。水脈必流通，空氣必新鮮，陰宅亦如陽宅，各有其標準條件，故亦稱「地理」。人生必求妥貼安頓在天地大自自然之內，其死亦還求妥貼安頓在天地大自然之內。此是中國人一種極現實的心理，同時亦是一種

極藝術的心理。此亦是一種人文理想，與寄情出世的宗教信仰不同，亦不當說是全爲迷信。

其次又有書院與祠堂。名賢名宦，其出生地及經歷地，莫不有建築以供紀念，亦莫不選擇風景形勝，既爲遊觀瞻仰，亦便講學論道。各地之名勝古蹟，即代表各地之文風文運。試看歷朝輿地書以及各省府州縣之地方志，名勝古蹟，到處可遇。四千年來一部中國史，即平鋪在此大地上。只要是歷史上一人物，無不在相當地點與以紀念，使與天地同垂不朽。此既同時是人生大禮，亦是人生至樂。天地自然，人生古今，會合成爲一體，使人觸景則情生，目擊而道存。蓋有不求信而信立，不務教而教成者。

我生無錫東南鄉，有梅里志一書，羅舉方二十里內鄉里古蹟，遠自西周初年吳泰伯起。地無山，泰伯墓僅是一培塿。繼之有東漢梁鴻夫婦逃隱處，亦在泰伯墓傍。此等，非經發掘，何從考定。即經發掘，亦寧便有確證。中國各地古蹟，大率類此。或一兩千年相傳或數百年相傳，此等古蹟自身，即已成爲一番歷史存在。既已流傳公認，即虛亦實。如嚴子陵釣臺，豈真嚴光當時在此垂釣。但後人必選此一形勝地認爲子陵釣臺，有風景有形勝，使天文、地理與歷史人物故事，三者和合，相得益彰，豈不更佳！此乃中國人將天地自然人文化，將現實環境藝術化，將過往歷史復活具體化，使人生博大寬厚悠久化；世俗流傳，實有禮意，而亦高明。若必確切尋求嚴光真

是當時認爲仁且智始是聖人，而智則由學不厭來。孔子亦自言：

我非生而知之者，好古敏以求之者也。

又曰：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

又曰：

十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。

則孔子幼年向學，直到四十五之年，始自認爲一智者。而智必由仁生。忠信即仁之始基。捨仁言禮固不可，捨仁言智亦無當。

孔子又曰：

知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。

存在亦實非存在。故仁者之壽，與知者之樂，特一事，必相兼。中華民族乃一仁智兼盡之民族，中華文化亦一仁智兼盡之文化。若專尚理智，則必陷於功利而失其仁，遂疑中國文化爲不尚。其實不仁即是不知之尤者，到頭亦復何功利可言。

孔子又曰：

我欲仁，斯仁至矣。

有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。

此因心與仁，即一非二，故得即全得，失即全失。但「知」又不然。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。復有上知下愚之不移。蓋知起於人事，乃後天所得，非先天即具。可謂人性善，但不即謂上知人人可冀。故孔子告子路曰：

知之為知之，不知為不知，是知也。

人能知其有不知，能知某些是己所不知，即是其知。人類豈能有全知，亦永無可達全知之日。十室之邑有忠信，此指其原始本心之有相同言。但學即互不同，有不知好學者，有雖同屬好學而知

不相及者。即孔子亦不能全知，故人類乃永不能不好學。論語二十篇首章，即告人以「好學」。

樊遲問仁，子曰「愛人」。問知，子曰「知人」。

這是兩會事。愛人，心所能；知人，則待學。孔子又曰：

知者不惑，仁者不憂。

心不存於私，自無可憂。但明以燭理，乃能無惑。無私不便能公，正爲其有感。然孔子亦並不說仁可輕，知當重，因知必因仁而起。孔子只主「仁」「知」相輔，以後天承先天。論語又曰：

知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。

知起後天，得之自外，人文日進，知識日豐，而求知亦日易。然人之心情，奔向在外，漫其本真，亦將日趨浮薄。事親當孝，交友當信，豈是知所不及。然而能孝能信者，則日轉益少。此因人事多端，本心走失，良知日泯，即是仁之不能守。則不務仁而惟求知，其知終不可恃。孔子門下，惟顏淵「其心三月不違仁」，其餘則「日月至焉而已」。子路可使治軍，冉求可使理財，公

西華可使任外交，然孔子皆不許其仁。故孔子教人，仁尤重於知。又曰：

仁者安仁，知者利仁。

仁即是其心，故能安。知者知此心惟仁得安，故利於有此仁而勉以求之。則知不如仁又可知。亦可謂仁是心之本體，知是心之功能，苟本體已失，其功能又何從得顯？

論語又曰：

好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。

世有愚忠愚孝，此乃好仁不好學之蔽。錮於己私，求於小而昧其大，務於偏而失其全。抑且流於怪力亂神，一心向外，流蕩無歸。窮高極廣，而不知所止。多知適以爲不仁之資，此乃好知不好學之蔽。故必仁知兼盡，乃爲好學。蓋孔門之所謂學，乃就於人文全體，全人生之大道，合人之諸美德，見於行事則必有學。仁知以外，又兼及信直勇剛，則學者固非專指求知一端而言。孔子惟許顏淵爲好學。顏淵曰：

述而不作」。殷因夏禮，周因殷禮，所損益皆可知。其或繼周者，雖百世可知。」此皆孔子自言之。集三千年前歷史文化之大成，可以預知三千年後人事之大趨嚮。人文之學，至是已莫與倫比。然其要亦不過「博文」「約禮」之兩途。知之盛，所以爲仁之極，而其具體表現則在禮。子貢之言，可與顏淵所言相參證。若僅知博文求知，不知約禮崇行，不務於所當行而僅驚於求知，則有知而不可行者，復何以馭其知。如近世科學發明了原子彈，再求如何來善用此原子彈，而未得其把握；此乃現代全世界人類禍福所係，至今未見何以善其後。不仁而多知，其可怕有如此。

二五

孟子始並言仁、義、禮、智四德，而智亦居最後。其言曰：

惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。

此四端，人皆有之，可謂與生俱來。所謂是非，乃指一種分別心。即在嬰孩，口不能言，心渾無知，然面對者是其母抑非其母，實已知之。甚至其母對己之顏色，溫和抑冷峻，實亦知之。其他是非之辨，知是此即非彼，爲嬰孩所能者尚多。故嬰孩雖無知，而已有是非之心。他日有知，即

尹之言曰：

天之生此民，使先知覺後知，使先覺覺後覺。

孔子之學不厭，即學孔子以前之先知先覺。孔子之教不倦，則以教後起之後知後覺。人類所共同俱有之原始心，發爲知覺，其光明照徹千古，先聖後聖，皆在此光明中覺醒。其爲生知乎，其爲學知乎？卻可不必堅執細辨。惟若謂可以不學而自知，則欲使人同爲先覺先知，顯非孔孟立言之意。

曹交問：「人皆可以爲堯舜，有諸。」孟子曰：「然。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。道若大路然，豈難知哉。人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」

曹交爲人，殆似淺陋驕率，爲求道之心似亦不篤，故孟子語之如此，亦所謂不屑之教誨也。若果謂良知良能，不學不慮而有，先立乎其大，歸而求之有餘師，後世有專揭此義立教者，殆非孟子本意。縱謂在原始社會，人類必經此而進步，但在人文社會，則不貴仍守此原始社會之所爲。

公孫丑問孟子：「愚乎長？」孟子曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。彼辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」

當其時，異說爭鳴，而楊墨之言盈天下。孟子一一辨其正僞得失，而尤能抉出其病於心之所在。而曰：

乃吾所願，則學孔子。

又並舉伊尹、伯夷、柳下惠爲三聖人，但又曰：

伯夷隘，柳下惠不恭，君子不由。

是則孟子之知言，正見孟子之大智。

在孟子之卒章，歷序自古聖賢大道之傳，自堯舜禹以下至於孔子，有見而知之，有聞而知之，而謂：

類生命爲無涯，亦不能限制知識範圍爲有涯。則以人類之短暫生命來追隨此無止境的知識要求，亦是一自然，無法避免。孔子只以「學不厭教不倦」來對付此問題。人類對知識，亦惟有孔子此六字可奉爲準則。

但知識無涯，亦將永遠無結論，而人類不能生活於此一切無結論的知識中，這真成一項大危險。莊子又曰：

是亦一無窮，非亦一無窮，莫若以明。

莊子提出「明」字來代替一般人之所謂「智」，來求解答此問題。

何謂「明」？莊子曰：

不用而寓諸庸，此之謂以明。

莊子又曰：

庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。

此亦聖人之過。但不知自原始人類迄於莊老之世，已經歷幾十萬年以上。其間亦各有庸俗，此一庸俗至於彼一庸俗間亦各有變。若主歸真返璞，回於原始，於此幾十萬年間如何劃出一界線，以定所欲歸返之標準。且在此幾十萬年間，亦不斷於庸俗中出聖智。正因出了聖智，纔由此一庸俗變出又一庸俗來。又如何劃一界線，謂一切聖智，皆出某一界線後，不出某一界線前。

莊老厭於世變之日進而無窮，求一可以已止處；儒家對此亦表同情，乃曰：

止於至善。

又曰：

知止而後能定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

以此較之莊子之所謂「適得」，則確然爲勝。適得只是一偶然，定靜安慮之得則有步驟，有層次，教人有所遵循。莊子之齊物論，亦不如孟子之「知言」。果能知言，則物論自定。孟子曰：

自有生民以來未有孔子。

不當傳。是大匠將爲拙工改廢繩墨，羿將爲拙射變其轂率，而烏可！易傳亦言：

書不盡言，言不盡意。

此謂言語不可盡載入書本，心意不可盡達於言語。但人心有同然，言外之意，未嘗不可莫逆於千載之遙。孟子論詩，貴於「以意逆志」。孔子言禮，憾於「文獻不足」。文即書本，獻即言語。果盡視書本言語爲糟粕，則古今不相通，人我不相得，人人孤遊獨行於短暫狹小之天地中，亦無所謂人道。此則尤學莊子者之過。

荀子言莊子「有見於天，無見於人」。老子「有見於後，無見於先」。果有大智，可以先天而天弗違，何必定爲後天之奉天時。但荀子重言禮智，於人心同然之原始善端，則見有不及。故於孔子論仁要旨，終有未達。秦漢後儒，多沿荀子一路，從書本言語中尋孔子，於孟子尤忽置，重經學，輕儒學。直至北宋理學興起，乃特提孟子，儒學地位乃轉重於經學。而心性之學，亦益見爲儒學之中心。而仁義禮知，乃各爲人心所同有。則孟子所言，自當較莊子爲平實而切當。

二七

宋代理學家，於孟子四端之說，特所貢獻者有二。一曰「仁包四德」。其說始於二程，而朱子暢闡之。其言曰：

人只是一箇心，只是這惻隱。若無一箇動底醒底在裏面，便也不知羞惡，辭遜，是非。譬如天地只是一箇春氣，發生得過便為夏，收斂便為秋，消縮盡便為冬，明年又從春起。渾然只是一箇發生之氣。

此以人心一箇動底醒底說惻隱、說仁，以一箇生意說仁，而義、禮、智三者皆包在內。較之孟子常以四端分說，似更親切，使人易於體會。更顯豁，使人易於瞭解。

朱子又曰：

仁、義、禮、智四者之中，仁義是箇對立底關鍵。禮則仁之著，智則義之藏。仁義雖對立成兩，然仁實貫通乎四者之中。禮者仁之節文，義者仁之斷制，智者仁之分別。自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元。

朱子認為人心只是一團「生意」，此一團生意之常醒常動，便是此心之「仁」。此一團生意之動

而向外與事物接觸，其應有之節文，斯謂「禮」。其應有之斷制，斯謂「義」。就於外面事物加以種種分別而爲之節文斷制者，斯謂「智」。若以人心分感情、理智兩部分言，則仁與禮屬感情，義與智屬理智。果使此心無感情，即不會有理智。無感情之理智成爲無作用，無意義。抑且轉成反作用，反意義。人心功能，實以感情爲主而理智爲輔。感情出自天賦，理智隨後而起。如人類必有好生之情，此爲天賦最先第一心。一切理智，最先亦都爲謀生護生而有，雖亦出自天賦，應是隨次第二心。一切生物，亦皆好生，但感情不顯著，理智不發達。好生謀生，僅似一種本能，不見感情理智之分。進化至人類，始有此分別。仁與禮屬感情，乃人生根本。義與智屬理智，乃人生作用。中庸曰：「人莫不飲食，鮮能知味。」味是隨飲食而來的一種情識，或說趣味。若飲食僅止於解飢渴，事過即了，無可留味，則飲食將成爲一件討厭事。若人心無仁，人生亦不見可好。若人文社會中沒有種種禮樂，只論義與智，則人生亦無情味可言。故義與智，多屬手段，都爲完成仁與禮而起。其在人生中，可謂是功利的，非情味的，僅爲仁與禮作審度與引導。而真實人生，則必屬於仁與禮。然使人而不仁，則又無禮可言。故人生只是一「仁」，此義最重要。

程氏又曰：「滿腔子是惻隱之心。」朱子釋之曰：

即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極，至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。

此只就四端之智言，可謂已達到人類知識一最後境界。即以今日言之，亦距此尚遠，然要可謂乃本此趨嚮而奔赴。

孔孟言「知」，似偏重於人文界，然終不能忽略了自然界。仁、義、禮三項，似皆在人文界中，然人生不能儘封閉在人文界，而更不涉及自然界。或曰格物「物」字當作「事」字解。然人生有對人之事，亦有對物之事。不能尊重一偏，謂對人始是事，對物不是事。或說，孟子言「當務之爲急」；樊遲請學稼，孔子曰：「吾不如老農。」請學爲圃，曰：「吾不如老圃。」從學於孔子之門而請學稼學爲圃，可謂不識當務之急。然老農老圃之於稼圃，則正是其當務之急。人文社會中，有君子，有小人，各有所急。即如禹治水，稷教稼，是其當務之急。朱子在崇安，及其在南康軍，在兩浙，皆遇旱，修荒政，亦是當務之急。陽明在江西，平漳寇，平宸濠，治軍乃其當務之急。是知隨人、隨時、隨事而各有所當務，各有所急，不可限定一事一物，謂此當格、此不當格；故曰「即凡天下之物而格」。非謂以一人之聰明精力，而可盡格天下之事物。所謂「

篇九

二八

孟子並舉仁、義、禮、智四德，後人又加「信」字爲「五常」。茲試先言「常」，此亦中國傳統文化中所極重視之一項目。書曰：

天難諶，命靡常。

詩亦曰：

天命靡常。

當殷周易代之際，警惕於天命靡常，而力求人道之可常。「易」有變易、不易、易簡三義，能於

多，樸愈失，道愈散，此爲老子所不喜。至於儒家所謂仁與義與禮，皆從德中分出，老子亦深知其意。惟多立了此諸名，則易使此德易忘易離而不常，故必去此諸名，其德始爲常德，乃爲可久。是則老子意，惟此大自然乃是一可久之常體。由自然中分別出人文，又於人文中不斷有種種興建，多立名目，知識繁起，則於此可久之常體易有差忒，易有遠離，而人文界之種種禍害，即從此而生。老子此種意見，亦非不是。只是太過消極，欲使人文界復歸於一無名之樸，此事不可能。儒家則於人之德性中分別安立出仁、義、禮、智四項名色，後人又添上「信」字而目之曰「五常」。用此一「常」字，顯是會通了道家思想。老子所極言者，儒家已把來涵攝融化。

以後佛書翻譯，好用「眞常」二字，而曰：

破碎空有，獨證眞常。

惟常，乃見眞。若无常，即假非眞。此可見「常」之一觀念，實爲中國思想儒、釋、道三家共同所重視。

「五常」二字，始見於董仲舒之賢良對策。至莊子、韓非書及史記禮書、樂書皆言五常，但皆指五行言；此指自然界。白虎通始遵董仲舒以仁、義、禮、知、信爲五常。王充論衡亦言之；

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。

孔子少言性，僅曰「性相近，習相遠」。此處言忠信，即言人類稟賦於天之一種本質，即猶言性。孔子縱不言盡人皆同，要之大體相近。「忠」者由中而出，人類由其本心直道而行皆必忠。不如一切緣起心，迂曲轉變，循至本心亡失，乃有不忠。而此由中發出之忠，必有推拓及人之「信」與相配合。故「忠信」二字，只是指此一心。此一心，乃是人類與生俱來之原始本心。在此心中，有我亦有人，人我交融，不見有別。此心稟於天，故人人皆同。但又必加以以學，以人繼天，乃始成德，惟忠信之德較易而仁德則難，故孔子僅曰：「十室之邑必有忠信如丘者」，以見人性相近，而德有深淺。由於忠信乃可求仁，進德有階序，而孔子之教乃彌見為平實。

曾子亦曰：

吾日三省吾身，為人謀而不忠乎，與朋友交而不信乎，傳不習乎。

是證曾子受孔子之傳，主要即此「忠信」二字，日必三省，此亦曾子之好學時習。有子曰：「孝弟也者，其為仁之本與？」仁道至高難學，有子以孝弟為學為仁之本，曾子以忠信為學為仁之本。

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰。儼兮其若客，渙兮若冰之將釋。敦兮其若樸，曠兮其若谷。混兮其若濁。

彼之所謂微妙玄通者，只是在他人前不鮮明表示自己之態度。猶豫多疑，不輕作決定。自言有三寶，一曰「不敢為天下先」。故於孔子所言之六德，如仁如信如直如勇如剛，皆為老子所不取。老子所尚，乃在權謀術數陰柔一路。老子又言：

絕聖棄知，絕學無憂。

是老子不惟不信同時之他人，亦復不信從來之古人。彼所自喜者，正在其一己之自知。老子乃在自喜其一己之自知上，而對人不信不仁。又曰：

聖人之治，常使民無知無欲。

是彼之所知，亦不欲同使人知，更可謂不信不仁之尤。

孔子則極端重視於學，其言學，又必兼言及信。故曰：

篤信好學，守死善道。

所謂學，不限於學同時他人，又必上學前時古人。故曰「信而好古」又曰「尚友古人」。若非有信心，則如何能上學古人。而且信心不篤，則雖學而不知好。故凡好學則必從篤信來。人道與文化，則必從相互之信心與夫長時期之學，乃能日進而無疆。

故學必本於信。信心大，則學大道；信心小，則學小道。若非篤信好學，則焉能守死而善道。不能守死善道，則「生斯世，爲斯世善，斯可矣」，此乃爲孔子所深惡之鄉愿。鄉愿不可與入道。「言必信，行必果，硜硜然小人哉」，此等人，孔子尚認爲可以爲士之次。因其說了話當話，行事果敢不退縮。雖是小人未聞大道，但他自己亦有一條道。鄉愿則大家這樣，我亦這樣，只知闌然媚於世，自己沒有一條道，只是追隨世俗，同流合污，沒有自性，沒有人格，內心只是一大虛空，但他能使世俗眾人皆悅。他似乎是爲人活著，自己成了一大空虛，故得到處與人無礙，亦不受人討厭。而且其人像似忠，又可信，其實只是一人影子，沒有自己人格。但鄉愿亦會反對兩種人，一是狂者進取，好言「古之人、古之人」，崇拜前世，來作衡量今世之標準；一是狷者，踽踽涼涼，孤單獨行，有所不爲。要之鄉愿反對人有內心個性自己人格，其對自己乃毫沒

臨刑，顧視日影，索琴彈之，曰：

昔袁孝尼嘗從吾學廣陵散，吾每靳固之。廣陵散於今絕矣。

此其臨死慨歎，亦是一種此心之仁之流露。高技絕而不傳，不能使後人同獲此欣賞，豈不可惜。然既求力躋於最高境界，不肯爲趨時媚俗自卑，則惟有待後世之知。而惟音聲則不可傳，伯牙琴，不如師曠鐘律可傳。至於廣陵散，應有曲譜可傳，惟得心應手之巧，亦無可傳。孟子曰：「大匠能與人以規矩，不能與人以巧。」故嵇康終亦靳固於袁孝尼者在此，而臨終不勝其惋惜。在中國文化中，惟音樂一項，發展獨遜，是亦此種心情有以致之。

孔子曰：「予欲無言。」然又曰：「我非斯人之徒與而誰與？」既負人文大道重任，斯終不可以無言。司馬遷爲史記，亦曰：

藏諸名山，傳之其人，通都大邑。

作者之用心，固以傳於通都大邑爲其終極之嚮嚮。然必先務於爲超世絕俗，則惟藏諸名山而可久。若先務通都大邑之傳，則將並失其藏山之價值。時代遷變，身名俱滅，眞自信者必不爲。

其三曰：「縱使盧王操翰墨，劣於漢魏近風騷。龍文虎脊皆君馭，歷塊過都見爾曹。」
其四曰：「才力應難誇數公，凡今誰是出羣雄。或看翡翠蘭苔上，未掣鯨魚碧海_中。」
其五曰：「不薄今人愛古人，清詞麗句必為鄰。竊攀屈宋宜方駕，恐與齊梁作後塵。」
其六曰：「未及前賢更勿疑，遞相祖述復先誰。別裁偽體親風雅，轉益多師是汝師。」

此諸詩，發明中國一部文學史精神，不啻即是發明中國一部文化史精神。不薄今人，故乃愛及古人。多師只是親風雅。歷史由時代累成，每一時代，亦各有少數傑出人，相承相續，而成爲歷史傳統。楊、王、盧、駱，雖僅屬當時之體，劣於漢魏，然亦尙近風騷。乃當杜甫同時，輕以此時薄彼時，妄肆嗤點，此皆重今輕古、厚今薄古之風。不知時代不可久，只如歷塊過都，倏爾即越。脫離歷史，即無生命。縱亦輝煌一時，如在蘭苔上看翡翠，未能在碧海中掣鯨魚。一旦身名俱滅，豈能爲出羣之雄。蓋文學中亦有鄉愿，生斯世，爲斯世善，斯可矣。趨世媚俗，群相模襲，此在文學中爲僞體；後有作者，必加之以別裁。文學價值無時代無古今，愛古人，乃愛古代中一輩出羣之雄。歷史傳統，乃由此各時代之出羣之雄所造成。未識此義，則其未及前賢，更可疑。杜詩又曰：

篇十一

三二

儒家言「五常」之外，又有「五倫」。『人倫』二字，始見於孟子，曰：

聖人，人倫之至也。

荀子亦曰：

聖也者，盡倫者也。

倫有理義。人羣相處，其間必有許多分別次序等第，謂之「倫理」。故「人倫」即猶言人道人義。「盡倫」者，謂人羣能盡其各種分別次序等第相處之倫理，而無不合於道與義。故亦以人倫

證，其罪小。父殺人而竊之以逃，其罪大。抑且舜爲天子，棄天下於不顧，其罪更大。天下後世有據此責舜者，然而舜之孝心可以置而不顧。殺人者死乃王法，然則父犯殺人之罪，其子皆可越獄行竊，負父而逃否？是又不然。因舜爲天子，若果置瞽瞍於法，是不啻由舜置之法，天下更無爲人子而可置父於法之理。然舜又不能爲父而毀天下之法，則惟有棄位而逃。若在凡人，父死於法，則哭泣收葬，哀祭盡禮，如是則已。此是天理、王法、人情，三者兼顧，而人情實又爲天理、王法之本。違情之法不可立，反情之理不當守，培養人情，則由父子一倫始。

中國後人言，「天下無不是底父母」，其實此語乃從上引孟子語中來。父母儘可有不是，但就爲子女者之心情言，父母始終是父母，不能因其行爲有不是而不認爲父母。然卻不聞人言天下無不是底子女。此因父母子女，其間儘有尊卑分別。中國傳統，教孝勝過教慈。大率言之，慈可以有一限度，即此便算得慈。孝則沒有一限度，不能說即此也就算得孝。又且不慈可恕，不孝則不可恕。老子說：

六親不和有孝慈。

正在家庭種種不合理之逆境中完得此一分孝。只聞後世稱崇舜，卻不聞後世責怪瞽瞍。亦只說閔

擁護王莽受禪。東漢有黨錮之獄。魏晉以下，迄於隋唐，門第高過了王室。北宋諸儒，鑒於唐末藩鎮及五代十國之紛亂，最提倡尊君，但范仲淹、王安石皆得君信任，主持變法，而遭受舉朝之反對。其間是非且不論，要之反范反王，未必皆小人，而爲臣者不聞專以唯阿爲忠。北宋程伊川，南宋朱晦菴，皆遭僞學之禁。明代東林，亦標榜清議反朝政。其明揭貶君非君之論者，前有朱晦翁，後有黃梨洲。孔子曰：「不仕無義。」但後世極尊高蹈不仕一流。至於犯顏直諫，守正不阿之臣，散見史冊，更難歷數。此等皆能在君臣一倫中，發揮制衡作用。故中國自秦以後，雖爲一中央政府大一統的國家，歷時兩千年，而君權始終有一節限，不能成爲一君主專制的局面。其誤國召亂者，每爲昏庸之君，而暴君較少見。儒家提倡「君臣有義」之主張，至少已呈顯了其極大之績效。

男女有別，然後父子親。父子親，然後義生。無別無義，禽獸之道。

此數語闡釋父子夫婦兩倫相關，極爲深切明白。不嚴男女之別，則夫婦一倫終不安。夫婦不安，則父子不親。人道至於無相親之意，則義於何立。理智計較，功利衡量，以及法制規律之束縛，皆不能導人於義。中國古人言：

發乎情，止乎禮義。

當知一切禮義皆必發乎情，而情之發則必止於禮義。夫婦一倫，主要亦在此。中庸曰：

君子之道，造端乎夫婦。

亦與郊特牲數語相發。亦可謂人道乃始於情感，而情感則必納之於禮義也。

中國古代，有出妻之俗，其起源當甚古。孔門亦有出妻。禮疏有七出之文，亦不知所始。七出者：一不順父母，二無子，三淫，四妒，五惡疾，六多言，七竊盜。論其大義，主要乃爲顧全家庭，然亦多有不合情理者。如公儀休見其家織好布而出妻，漢王陽爲其婦取東家樹上棗而去

婦，此皆過甚其事，未可爲訓。又如孔雀東南飛所詠，傳爲曠世悲劇，要之當時出妻之風必頗盛，故頻見於歌詩。如曹丕、曹植、王粲各爲出婦賦，可見其事爲世同所憐憫。然亦有妻自求去者。如晏嬰御者妻從門窺其夫爲晏子御，意氣揚揚，乃求去。朱買臣妻爲其夫賣樵帶讀，亦求去。可見雙方各有互求離散之自由。下至北宋，范仲淹、王介甫家，亦尙出婦；而南宋詩人陸放翁之賦奴頭鳳，亦爲後世傳詠。惟出妻之風，似乎愈後則愈少見。程伊川有言：「今世俗乃以出妻爲醜行，遂不敢爲。」可見出妻一俗，爲人心所不許，輿論所共譏，故乃遞後而遞衰；妻自求去，自亦隨之少見。此亦中國社會尙情忠厚之一證。

又於七出條文之外，又加三不去。一、有所取，無所歸。二、與更三年之喪。三、前貧賤，後富貴。出妻必令其可再嫁，故每有以對姑叱狗等微罪爲辭。使妻出已無家可歸，則再嫁更所不諭，此一不出。出妻主要爲不順父母，與更三年之喪，此二不出。糟糠之妻不下堂，昔日貧賤所取，今爲富貴，則三不出。此三不出，固非有人出此主張，立此條文，強人如此。亦由社會輿情，得所慕效，積漸蔚成風氣。惟有此三不去，則七出之條可施行之範圍已大大削減。又於七出中，無子、惡疾兩條認爲非本人所欲，不關人事，不當出。故七出爲後世律法所許者，僅得其五。要之中國社會於夫婦一倫重其偕老之意則自見。

又夫死再嫁，此亦自古通俗。如晉公子重耳自狄去齊，謂其妻曰：「待我二十五年，不來再嫁。」其妻曰：「二十五年，吾冢上柏大矣，當待子。」狄非禮義之邦，夫別不歸，自可再嫁，故重耳請其待我，而狄妻允以終身，此已開後世婦女守節之風。亦徵事出人情，非關強制。

列女傳，魯陶嬰，少寡，以紡織養幼孤。或欲求之。嬰作歌曰：「悲黃鵠之早寡兮，七年不雙。鵲頸獨宿兮，不與眾同。飛鳥尚然兮，況於貞良。」聞者遂不敢復求。是以一鄉婦而守節。又秋胡久別，歸途戲妻，其妻拒之，歸家見夫，乃即途上戲之者，遂投河而死。傅玄秋胡詩：「彼夫既不淑，此婦亦太剛。」然婦既積年矢志自守，其夫歸近家門，乃戲途中之女，則無怪婦之怨憤。此則由守節而成烈行，事出至情，傅玄雖譏其太剛，要自獲後人敬仰，至今傳述不輟。

三國時，曹爽從弟文叔早死無子，其妻夏侯令女，恐家必嫁己，乃自斷其髮，又截兩耳。曹爽被殺，一門盡滅，夏侯家上書與曹氏絕婚，強令女歸。令女竊入寢室，以刀斷鼻，血流滿被。或謂之曰：「人生世間，如輕塵棲弱草，何辛苦乃爾。」令女曰：「仁者不以盛衰改節，義者不以存亡易心。曹氏衰亡，何忍棄之。」事聞於曹爽政敵司馬懿，聽使乞子養爲曹氏後，此事可歌可泣，後人讀此事狀，豈能不增感動。此皆事出至情，豈理智議論所能強，亦豈理智議論所當貶。

輟耕錄載宋季有程鵬舉，被虜興元張萬戶家，張妻以所虜一宦家女。婚三日，女勸程逃亡，程疑其試己，訴於張。張筆女出，賣爲奴。程亦逃亡。事隔三十餘年，程仕元，爲陝西省參知政事，未嘗再娶。訪女於興元。女以勞作自贖，爲尼菴中，因得重爲夫婦。此事自今編爲劇本，爲女取名韓玉娘。方玉娘、鵬舉相配，雙方年未冠笄。三日之婚，又因猜疑召禍。而雙方各自終身守節，逾三十年而復合。類此故事，散見於史傳文集詩歌筆記小說中者，尙多，珍聞琦行，與「夫婦有別」之一原則，乃得不斷維持而發揚。

明史列女傳謂：

婦人之行不出於閨門。

詩載關雎、葛覃、桃夭、采芣，皆處常履順，貞靜和平。其變者，行露、柏舟一二見而已。劉向傳列女，不存一操。范氏宗之，亦采才行高秀，非獨貴節烈。魏隋而降，史家乃多取患難顛沛，殺身殉義之事。國制所褒，志乘所錄，里巷所稱道，流俗所震駭，而文人墨客，借以發其偉麗激越跌宕可喜之思，故傳尤遠而事尤著。然至性所存，倫常所係，正氣之不至於淪淪，而斯人之所以異於禽獸，載筆者宜莫敢忽。明興，著爲規條，巡方督學歲上其事，大者賜祠祀，次亦樹坊

儒家言五倫，本由人倫大道中分別濃縮而來。亦當由此五倫會通融解而化爲人倫之大道。即就長幼與兄弟言，兄弟即長幼之濃縮，長幼即兄弟之融解。有其分別，亦有其會通。

在五倫中，父子、兄弟同屬「天倫」。兄弟異體同氣，皆屬父母之遺傳。故既知孝父母，則自知兄友弟恭。中國古書每兼言孝友。如詩「張仲孝友」，後如晉書有孝友傳。善事父母爲孝，善處兄弟曰友，則兄弟一倫，宜可包在父母一倫中。惟五倫各有分別，夫婦一倫既主有別，叔嫂尙不親授受，則兄弟之親自有限隔。後漢許武，與兩弟分財，曰：

禮有分異之義，家有別居之道。

爲要成全夫婦一倫，兄弟別居，宜不可免。西漢初，陸賈有五男，出所使越得橐中裝賣千金分之，子二百金，令各生產。石奮有四子，父子官皆至二千石，一門孝謹。雖齊魯諸儒質行，皆自以爲不及。此兩家，一爲小家庭型，一爲大家庭型，然後世要自以小家庭爲常。

南北朝時，門第方盛，然亦率爲小家庭制。南朝宋周殷有曰：

今士大夫父母在而兄弟異居，計十家而七。庶人父子殊產，八家而五。

年長以倍，則父事之。十年以長，則兄事之。

今亦可稱父老兄長爲先生輩，子弟爲後生輩。人生即由先生、後生兩世界積疊而成。自呱呱墮地，迄於弱冠成年，是爲後生。大聖如孔子，亦曰「三十而立，四十而不惑」，至是始由後生界中躋身到先生界中去。方其在後生界中時，一切生活，養育教導訓練扶掖，都由先生界負其責。沒有了先生界在前，究不知人在後生界中時如何能生活，如何能成熟。亦可謂後生時期之人生，乃全由先生一輩代爲雕塑營造。故後生界乃接續著先生界沿貫而下，本不覺有衝突，本不覺有破綻。人壽以百年爲限，但人類生命則已經歷了五十萬年以上。長江後浪逐前浪，不斷成爲萬古流。固是後生一代較之先生一代不斷可能有開新，有進步，但亦有其限制。其事可以每一人之軀體爲喻。自嬰孩而長大成人而日趨衰老，豈不亦日日有變，而其變有限。不能於一朝一夕之間，故我驟失，新我乍成。亦可喻之一家，祖與父爲先生代，子與孫爲後生代。如是層累積疊，逐代蛻變。然此一家與彼一家之不同則無變。固亦有驟興驟衰，倏起倏落，要之必有一段時間之縣互與交替。孔子曰：「其進銳者其退速。」莊子亦言：「美成在久，速成不及改。」人類生命之高出於其他生物者，正爲其有一段較長之後生期。而人在後生期中，此一段未成熟的心情，則更值

此，我之在人羣中，乃使人我融洽，不感彼此之隔閡，此即孔子常所提倡之仁的境界。人生心情，莫貴於此，人生事業，亦莫大於此。孔子以一大聖人，其所志亦惟在於此。

但朋友，非即是與我同輩、相交相識者便爲朋友。孔子曰：

有朋自遠方來，不亦樂乎？

此承學而時習之言，學成行尊，慕我者自遠而至，此是我同類相近之人。在我心情上，自會感到莫大之快樂。曾子曰：

君子以文會友，以友輔仁。

「文」即人文，孝、弟、忠、信，政事、文學，皆文也。講學以會友，必我自有學所立，乃有同志相類者來與我爲友。而朋友間之講貫琢磨，相助相益，即皆所以輔成我之仁道。此在我之事業上，自會獲有莫大之進境。人生必貫徹前後，故有先生，有後生，上有古，下有後，乃使此小我短暫之人生，懸延而成悠久無窮之人生。人生亦必破除彼我，融會人已，朋友即是我之化身，遂使此小我狹隘之人生，擴展而成廣大無限之人生。此是朋友在人生中莫大意義之所在。

在中國古人中，朋友一倫，喜爲後世稱道者，前有管鮑。管仲曰：「生我者父母，知我者鮑子。」然亦必我有可知，乃求知我之人。人之相知，貴相知心。獲有知心友，此是何等快樂事。而「二人同心，其利斷金」，朋友之能成我事業，輔我以仁者，其故在此。管鮑之後有廉藺，稱「刎頸交」。亦惟兩人同心，遂使趙國安定，得禦強秦而無憂。

故在人羣中，與我志同道合之人，乃始成爲朋友。而其主要關鍵則在己。若在己無志無道，又何從求友。孔子教人：

無友不如己者。

世人論交，或擇權勢，或慕名位，或附財富，或從種種便利，此皆所謂「市道交」。皆是以物易物，不能以心交心。故曰：

道不同不相爲謀。

彼我志不同，道不合，何得相交！五倫之道，其對象皆在外，其基點皆在己。曾子曰必三省，曰：

之親善如兄弟，我皆不當挾帶此等私心以與爲友。友者，乃友其人之德，乃其人與我志同而道合，可以求爲吾輔，相與責善以共達此志與道。孟獻子百乘之家，而有友五人。孟獻子與此五人友，在孟獻子心中，並不自挾有此百乘之家；在此五人者心中，亦並無孟獻子之家，否則不能以相友。魯繆公亟見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如。」子思不悅，曰：

以位，則子君也，何敢與君友。以德，則子事我者也，奚可以與我友。

人之相友，惟在此心，惟此赤裸裸的一心，志相同，道相合，外此當各無所挾，乃得成交。人生中心情最樂，事業最大，莫過於此，所以得與父子、夫婦、兄弟、君臣共爲五倫之一也。

孟子又曰：

一鄉之善士，斯友一鄉之善士。一國之善士，斯友一國之善士。天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士爲未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也。是尚友也。

是朋友有此四等。其等第之高下，亦即從我自己一心之高下而判。若我尚不得爲一鄉之善士，即

極消極之意態有不同，而此一層則大體相一致。

再以易卦論，如乾爲天，坤爲地，震爲雷，艮爲山，離爲火，坎爲水，兌爲澤，巽爲風，皆以天地大自然爲象。乾爲馬，坤爲牛，震爲龍，巽爲鷄，坎爲豕，離爲雉，艮爲狗，兌爲羊，皆以動物爲象。乾爲金爲玉，坤爲布爲釜，震爲蒼莨竹、爲萑葦，巽爲繩直，坎爲弓輪，離爲甲冑，爲戈兵，艮爲果蓏，兌爲口舌，皆以植物與器爲象。重卦六十四，如山地剝、澤火革、天水訟、雷風恒之類，皆以人事爲象。推此以往，自然界、人文界一切，無不可歸納在此六十四卦之內。故曰：

仰以觀於天文，俯以察於地理，知死生之說，知鬼神之情狀，知周乎萬物。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。

把自然界天地萬物，與人文界之吉凶進退，動靜成毀，莫不會通以觀。並不把人文界單獨挖出於天地萬物大自然之外，而在短暫狹小之人事範圍內自爭禍福，自認得失。人事既明，人品自顯。爲聖爲賢，爲君子爲小人，皆從一最廣大最悠久之心胸爲之衡定區別。孔子所謂上智之與下愚，亦由此判。中庸曰：

但在此有最主要之一點，即在詩之背後，應知有作者其人。而在人之背後，則應知其有品級等第之分。故詩品即本於人品。人品高下，即是其詩品之高下。故讀詩者，必應知詩中之比興。懂得了詩中比興，則詩與作者其人皆兩得之。老杜之詩曰：「清新庾開府，駿逸鮑參軍。」其人既清新駿逸，斯其詩亦然。非其詩清新駿逸，乃能使其人亦清新駿逸。故欲作詩，先作人。而欲瞭解此一時代之文化與人生，則必當瞭解到此一時代之文學，其主要則在詩。

阮逸序劉劭人物志，謂其述「性品之上下，材質之偏兼」。而劉劭之自言則曰：

凡人之質量，中和最貴。中和之質，必平淡無味。故觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。

蓋必其人有聰明，乃能仰觀俯察，通德類情；而聰明則必從平淡中出。劉劭之所謂平淡，即猶老子「見素抱樸，少私寡欲」之意。若其人多私欲，則必喪其本性之素樸，而聰明皆爲私欲役使，不得聰明之真。首先提出中國人傳統中之人品觀者，爲班固古今人表；繼此加以專書闡述者，則爲三國劉劭人物志。惟班表一依儒家思想，劉志則滲進了許多道家觀念。同時文學中之詩，開始向盛，此下中國詩中所表達之人生意向，可說是儒道參半，或更可說道家人生觀，尤在中國詩

結廬在人境，而無車馬喧。

能不樂車馬喧聲，反而樂鷄鳴犬吠聲，此處便見雅人深致。孔子「飯疏食，飲水，曲肱而枕之」。顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷」。至少亦是俗中見雅，雅而不俗。故其人果是君子則無不雅，若是雅人，亦無不可爲君子。陶詩又曰：

相見無雜言，但道桑麻長。

求田問舍是俗事，但此處但道桑麻，卻見其雅。中國傳統人品觀中，極重雅俗之分。雅者，不論在文字上、意境上，求能通於廣大之地域，並悠久之歷史中。俗則限於地，限於時。狹小短暫，各不相通。人生須能跳出世俗小圈，乃能進入人文大圈。在人文大圈中，自可包有世俗小圈。但在世俗小圈中，則並不能包有人文大圈。故雅不避俗，俗則更不能雅。又如戴顒春日携雙柑斗酒，人問何之，曰：

往聽黃鸝聲。此俗耳針砭，詩腸鼓吹。

此言詩與俗正相反。然黃鸝聲又何如鷄鳴犬吠聲之更雅。此等處大可意會，卻難言傳。真懂得

虧，即非人生理想所嚮往。阮孚好展，固亦同是「情有繫於所欲」，（此亦嵇康語。）而同是一累；但不妨以真相見人，神色閑暢，不煩「內隱其情」；（此四字阮籍語。）此即較祖約爲勝。好財終不能不損及他人以達其所好。好展則可自竭所好，與人無涉。故一則見人心安，一則見人而心不安。故富人終必自藏其富，是其人生圈小。雅人所好，不妨與人共見，是其人生圈大。

由此進一層言之，魏晉以下人，縱是由於名教觀之反動，宅心玄遠，依仗虛曠，不樂言周孔之道德，亦尚不失莊老道家相傳的一番人生藝術情味。固是於世道無補，終極亦復有損。晉書儒林傳序，謂其「指禮法爲流俗」，此可謂時人實未窺周孔深旨，正亦未識人性真諦。然要之仍在人品觀上，保留一分別。此即中國社會此下一路相傳之所謂雅俗之分。「以多自證，以同自慰」，此即是俗，乃爲嵇康所深斥。今若以周孔儒家理想來衡量魏晉以下清談家之人品，縱是未聞大道，但亦非孔子所深惡之鄉愿，蓋猶具有「狂者進取，狷者有所不爲」之近似精神。孔子在陳，思及魯之弟子，曰：「歸與歸與，吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」狂簡者，志大而略於事。魏晉以下人，不問世事，卻要探討人生大道，如阮籍嵇康輩，祖述莊老，也可謂已斐然成章。果使孔子生其時，此輩當爲孔子所欲裁，不爲孔子所加斥。所以說，只要辨得一雅俗之分，便亦不致遽淪爲小人也。

今再言之，莊老在文弊之後，去泰去甚，棄名就實，歸真返璞，雖未得謂中道，要亦有所持守。孔子曰：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。

道、德、仁、藝四者之於人生，雖有本末大小輕重緩急先後，然亦一氣相通，一貫相承，不可或缺。魏晉以下之文學，論其精神意氣，實以莊老道家占多數，而周孔儒術次之。唐宋以下，相承莫能革。鑽研文學者，雖是以游於藝爲尙，然終與依仁據德不能大相背，只在志道之廣狹與高下之間有差別。如阮籍之與陶潛，李白之與杜甫，其詩品之主要區分即在此。故周孔儒術與經史傳統，常居中國文化之陽面，而莊老道家與集、子兩部，則常居中國文化之陰面。治史必辨人品之賢奸忠佞，即君子小人之分。而治文學，亦必辨人品，清濁高卑，即雅俗之分，則主要在其人之意境。

四二

與文學同條共貫者尙有藝術。中國文化中之文學藝術，實同具教育意義，更要在教人以雅。

時開一卷，時飲一杯，食味別聲被色，老安於當代，老而自樂。

彼所謂食味別聲被色者，乃謂於清淡生活中不失靈明，非貪饕奢淫之謂。故其居軍中，爲一茅庵，不設床席，臥一束藁，與僕厮同器飲食。諸將掠美女遺之，不能卻，置之別室，訪其主而還之。能誦文士聶夷中家詩以告唐明宗。明宗錄其詩，常以自誦。明宗得傳國寶萬歲杯，道曰：

此前世有形之寶，仁義乃爲王者無形之寶。

其見耶律德光，自謂：

無才無德，癡頑老子。

不矜才，不尙德，自居癡頑，亦近莊老道家義。又曰：

此時佛出救不得，惟皇帝救得。

時人皆謂契丹不遽夷滅中國人，賴道一言之善。道之歷仕諸朝，論其氣節，固不失爲一小人，然亦不得謂其是一俗人。直至宋代，馮道爲人，尙受稱重，而卒於論定爲小人之無耻。觀於後人對

馮道之品評，亦可見中國文化傳統中之人品觀，實具有甚高標準。亦見中國當五代最黑暗之最亂世，即如馮道其人之最無廉耻，亦復有其一番人生修養。大德踰限，而小德尚有可觀。中國傳統文化之積累深厚，與夫中國傳統之人品觀之具有甚高標準，與其潛在之勢力，即此可知。

前之如曹孟德，政事外交武功文學，莫不冠絕一代，杜甫贈曹霸詩，猶曰「將軍魏武之子孫」，不以爲耻，尙以爲榮；而事久論定，曹操亦終爲小人之歸。遠自三國，迄於五代，儒學不振，而文學藝術，猶可維繫吾中華文化深厚之一脈。此誠讀史者所當深切注意。而此下之小人，亦每喜附庸風雅，如南宋賈似道之半閒堂，如明季嚴嵩之爲詠懷堂詩，此皆中國社會風尙所驅使。即其人品卑下之極，猶尙透露些許文化教養之未盡泯滅而無存。乃至近代，一時急功利慕西化者，即於中國傳統文化中之文學藝術精詣，亦復不加重視。於人品觀中君子小人之分，既鄙之爲迂腐；而雅俗之辨，亦不免目之爲守舊。如是則在人生中求表現，亦惟有爭財奪權與譁眾取寵之兩途。人品掃地以盡，徒自高呼西化，認爲是當今惟一大道，不知道不弘人，又誰是能起而弘此西化之大道者？此即誠可作深長思也。

以上辨人品之君子小人與雅俗之分竟，茲再就聖賢、豪傑、英雄三名略加申述。

班孟堅古今人表分聖、仁、智三等爲上品，後世並不沿用。孔子曰：「聖則吾不敢。」其稱顏淵，則曰：「賢哉回也。」後世尊孔子爲至聖，孔子以下，僅得稱賢，不復稱聖。元明時代，始尊孟子曰「亞聖」，亞聖亦猶稱大賢耳。聖賢以外又有豪傑一稱呼。孟子曰：

待文王而後興者，庶民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。

豪傑指其人之才能出眾。意志力強，智慧高，感情富，故能不待在上者之鼓舞作育，而自興起。故所謂豪傑，乃指其自然稟賦言。具有自然稟賦，亦貴有人文修養。三國時，人稱陳元龍：

湖海之士，豪氣未除。

可見所謂豪傑，正貴能化除其豪情傑氣，以自赴於中和平正之途。豪傑而成德，斯即爲聖賢。至於英雄，則又若與豪傑有別。曹孟德謂劉玄德：

天下英雄，惟使君與操耳。

又曰：

始制有名。

制即製字，割散樸以製器，成器乃可名。故又曰：

大制不割。

又曰：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，復歸於嬰兒。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

黑與白，榮與辱，皆是名非實。老子認為人生中之嬰兒，即猶太古之有樸。故曰：

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。

嬰兒在未知孩笑時，其心中殆若一切未有分別。此下逐步知道了人世許多分別，遂引離其心外出

在。故農人可轉業爲工人，富貴可變而爲貧賤，皆指不出其人之所以爲其人之特殊本真性。天賦人性，使成爲此人，則必有其成爲此人之某種品德可稱。此項品德，有其共同性，亦有其特殊性。德由性起，性則屬於共通面，德則成其特殊面。人生必由人之共通性而發展出其特殊面，其所成熟之特殊亦必仍回歸到其共通性上面去。苟使其人並無品德，若僅有共通面，並無特殊面，則是有天無人，有人無我。只得稱爲是一人，此是一空頭無實之人。黃茅白草，一望皆是。人而僅如茅草，何貴之有！而且人若不加自我修養，德不成，品不立，亦將喪失其天賦。空呼爲人，其實不稱。此則另是一種名實不相稱。故孔子論正名，實與此下發展所成之人品觀，有其甚深極密之相關。而名教觀亦由此引生。

今再以儒家論名較之公孫龍之「白馬非馬」，顯然不得亦稱「孝子非子」。儒家義，人而爲子，則必當爲一孝子。若爲一不孝子，則不當仍稱之曰「子」。公孫龍一名止於一實，則子便是子，孝子又便是孝子，固不得謂凡子皆屬孝子，亦不得謂凡孝子即是子。此與儒家義大有辨。又若老子「復歸嬰兒」之說，亦與儒家不同。孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」赤子嬰兒，當然必長成爲大人，不能止限爲嬰兒，不許爲大人。亦不能使大人盡退回爲嬰兒。嬰兒只是在人生之共通面多了些，大人則是人生之特殊面多了些。有共通面，不害其有特殊面。有特殊

面，亦適以完成其共通面。文猶質也，質猶文也。不能只許人有質不文，只該教人不要「文滅質，博溺心」，則文與博毋寧更可取。此處仍儒道之相異。

但通名家、道家、儒家三者合一而觀，亦有其共通之點。由此見中國人對於「名」之一觀念，主要不失爲重視其內包性過於其外延性。上述儒、道、名三家都注意到一名一物之內在個別處。惟儒家意態積極，主從內在個別處又發展到向外共通處。亦可說從其內在之共通處，發展出外面之個別處。內與外，通與別，人之羣性與其類性，乃至於人之個性與其自我性，同一貫視，交互配合，若相反而實相成。此爲儒家論人性乃至論萬物之性之圓密精義所在。道家意態不免太消極，只教人勿失本真，只看重了人生來處，卻沒有更看向人生去處。有頭無尾。盡情剝去了外面，使內面亦無得存在。公孫龍則更不會着眼到人生深處，只在名言異同處遮撥。故名家言亦終不能久，不爲後人所傳述。

四五

今再從人品觀與名教觀之關係相通處言之。惟人有品，品有類別，乃連帶而有名。「名」即表示其類別。物有類別，故物必有名。如名目、名色、名號、名稱皆是。今於芸芸眾生中有

有晉始自中朝，迄於江左，莫不崇飾華競，祖述虛玄。擯闕里之典經，習正始之餘論，指禮法為流俗，目縱誕以清高。遂使憲章弛廢，名教頽毀。五胡乘閒而競逐，二京繼踵以淪胥。運極道消，可為長歎息。

下及唐代，而暢論魏晉名教反動之為害，可謂痛定思痛之至矣。抑魏晉反名教，相率華競於玄虛，而當時之所謂玄虛，又豈能任性率真，只是轉成為當時之一種新名教而已。此則亦堪深歎也。

問者，三國兩晉以下，中國思想界，本是儒道雙行；佛法之來，其所獲誘掖輔協之功，儒道雙方，究係孰爲之主，孰當其從？

方典午南渡，北方大門第，較占上層，主持時變之先驅，力足遷地自全者，莫不挾其玄虛清談之新風氣而俱南。其留在北方之門第，則層級較次，持守亦較舊。故莊老於南方爲盛，而北方則多仍襲兩漢之儒統。佛法之來，以獲得中國北方僧人之闡申宏揚之力爲尤大。舉其著者，如釋道安，常山扶柳人。慧遠，雁門樓煩人。竺道生，鉅鹿人。當時北方高僧，其貢獻於佛法宏揚之功績，實遠駕於同時南方諸名僧之上。釋道安在中國佛教史上，應推爲第一個嚴正的僧徒。廣弘明集有道安辨宗論，抑老申儒，其意向可知。慧遠乃道安弟子，南渡高隱廬阜，開講壇，爲大師，而深通儒業，一時名儒如周續之、雷次宗皆入山事之。而雷次宗從遠公講喪服禮，此事更值重視。佛法首重出家，而門第則必賴儒禮維持；遠公以高僧講喪服，可見其精神意氣，重救世，不重出世，內外平等一視，本無差別。淨土一宗，亦自遠公始創。此後達於佛學中國化之巔峯者爲唐代之禪宗，而禪淨合一，乃成爲中國此下佛教最普遍流行之一途。則佛學之中國化，其與中國舊傳統中最接近最易融洽成爲一體者，實當爲儒，非道，史迹昭然，不煩深論。故宋書列佛教於南夷西南夷傳，梁書在海南諸國傳，齊書則見高逸傳，獨惟魏書乃特立釋老志，亦可透露此中

消息矣。

蓋莊老道家，玩世不恭，終不免躲在一旁，以隱身避禍爲尙。雖其虛空觀，若與佛家相近，而佛法中一種悲天憫人的救世宏願，則可與中國儒家相配合。儒家雖不是一宗教，而具有一種極深厚的宗教精神。老子主張「絕學無憂」，又曰：「聖人不死，大盜不止。」其意若不許有佛法，自更不許有僧。其精神意氣，與宗教相隔更遠。若有人肯挺身膺禍即或出頭露面來宏揚莊老，其人即非莊老之徒，其道亦非莊老之道。范縝神滅論有曰：

厚我之情深，濟物之意淺。

其辭雖以關佛，而道家之徒，更無逃於此。故佛學來中國，其獲誘掖輔協使得大行於世者，其功端歸儒，不歸道。而此後中國社會上乃有所謂道教，宮觀與寺院並列，則實是鈔襲了佛教一套形式以爲教，非真有一番設教行道之精神寓乎其間也。

四七

當時僧徒之勤奮致謹於譯事，亦爲佛學流行一大緣。而以中國自己固有名詞翻譯佛典中之名

當其無，有車之用。

但車究竟是一有，不是一無。故莊老縱說一切作用出於無，究竟說不成全體自然只是一無。儒家提出一「性」字，亦可謂眾寡異形，故亦異性。莊子謂「咸其自取」，亦可謂即此眾寡之性之自取。性亦自然，而究與道家言自然有不同。

般若理趣，頗符莊老。支道林尚莊老，與向秀並稱。嘗爲逍遙論，謂：「逍遙者，明至人之心」，極得當時南方名士欣賞。但依儒家義，心出於性。至人之心亦從性來，不當抹去「性」字不論。釋道安主性空本無義，謂：「無在萬化之前，空爲眾形之始。一切諸法，本性空寂。宅心本無，則異想便息。」此亦近莊老之說，但已提出了一「性」字，則已由莊老轉入於儒家。此下涅槃後至，竺道生大闡「佛性」之說，獨標新見，震動一時。其時小品涅槃先出，僅得六卷，本言：「如一闍提懈怠懶惰，尸臥終日，言當成佛，無有是處。」又曰：「彼一闍提，於如來性所以永絕。」而生公乃謂：

闍提是含生之類，何得獨無佛性！

生公既大闡「佛性」義，又喜提一「理」字。易繫傳有言：「窮理盡性。」孟子曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」小戴記樂記篇有曰：「滅天理而窮人欲。」此三語在後起儒學中皆占極重要地位，然在先秦儒他處及其他各家先秦典籍中，皆不多及此理字。惟魏晉間王弼郭象說莊老，始多用此理字。至生公則曰：

象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓象。若忘筌取魚，始可與言道矣。

又曰：

未見理時，必須言津。既見乎理，何用言為。

又曰：

乖理為惑，惑必萬殊。反而悟理，理必無二。如雲雨是一，而藥木萬殊。萬殊在乎藥木，豈雲雨然乎。

外。必使此知見深入心中，融爲自我，至此乃非聞見之知，而是觀照之知。至是則「悟」發「信」謝。故必如生公，乃可不據涅槃經上文字而自據獅子座說教。故自生公提出「性」字、「理」字、「悟」字，理在外，悟在心，而以性字爲之組合。宋明理學家種種辨論，在生公早已提出其綱要。惟生公意，有了悟，便不用信，信佛必歸極於自悟。而對外之信，亦有助於自發之悟，故主頓不妨由漸。將來禪宗頓、漸分宗，生公卻又已兼顧並到。至於禪宗之不立語言文字，生公「理入則言息」一語，亦已遙啟其祕。如是則印度西來之佛法與經典，皆成借逕。歸宗返極，應重各人之自悟。他力全轉爲自力。佛法三寶中，僧之一寶乃更見其重要。此種精神，已與純宗教精神遠異其趣。故只就生公一人爲例，佛教之中國化，不待隋唐天台、華嚴、禪宗興起，而已遠有淵源。抑且佛教思想轉成爲中國化的佛教思想後，其在全部中國思想之傳統內，終亦只成爲一環，而仍不失其在全部思想史中先後條貫之傳統性，更不當堅立門戶，定要把佛教思想分別獨立於中國全部思想史之外而自成一壁壘，亦大可於此悟之。

四九

隋唐以下，中國社會否極泰來，人心亦此復轉。那時佛經翻譯，已成大量結集，於是中國高

僧們亦復從別求通，在各別的佛經教義中來尋求其會合貫通所在，於是而正式有中國佛教之出現。舉其著者，如天台宗之「一心三觀」，一空一切空，一假一切假，一中一切中。若認空是本體，假是現象，佛教中原有的宇宙人生之雙層觀，至是乃併歸一層。「空」與「假」不成爲對立，而三觀皆本於一心。本體現象，皆在一心中呈現。此正顯然把中國儒家思想之要義滲入到佛義中去；雖其所論是佛書中義，而其見地主張已漸爲中國傳統。又如華嚴之四法界，一事法界，二理法界，三理事無礙法界，四事事無礙法界。若認事即是假，是現象，理即是空，是本體。此亦把佛教原有的宇宙人生雙層觀併歸一層。只天台宗併歸於一己內在之「心」，而華嚴宗則併歸於天地外在之「事」。而由「理事無礙」而到「事事無礙」，則在佛法中亦應無礙有父子君臣，父子君臣也可已即是佛法。華嚴經又稱：「法界唯心，一切心造。」則事事無礙，亦只無限在心上。今若略去一切小分別，則天台、華嚴兩宗，似乎都要把佛家「出世法」轉成「世法」，至少是要把世法納入佛家出世法中去。而佛家所原有之宇宙觀則已盡量歸併到人生觀中來。此是最顯然的一大分別。

而在當時佛家中國化中，更見爲異軍特起的，則是不立文字，直指人心，自稱爲「教外別傳」的禪宗。相傳慧可要達摩爲他安心，達摩說：「將心來，爲汝安。」慧可良久說：「覓心了

要明證。尤其於心與性上特別指點出一「情」字，沒了人情即沒了佛種，把無邊佛法歸結到人情一味上來，更見通俗化、大眾化，更見是中國傳統中人本位主義的精神。然直到此時，佛法與儒義間，究竟還是有差異、有懸隔。上文所指，只是佛法逐漸走近了儒義，此層不可不知。

又惠能於嶺上爲陳惠明說法有曰：

不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目。

後來禪師們則說爲父母未生前本來面目。若依惠能意，只要不思善，不思惡，心無一念時，當下現前，即是此心本來面目，各人可以自己認取。但若定要追溯到父母未生前，亦可追溯到未始有始前；那時若有心，乃是指了人生大本體所在，近似西方哲學上唯心哲學家之所謂心，與儒家言良知良能、赤子之心又有懸隔。

惠能又說：

一切修多羅（即佛說了義經）及諸文字大小二乘十二部經，皆因人置，因智慧性方能建立。若無世人，一切萬法，本自不有。故知萬法本自人興，一切經書因人說有。

中爲僧無多事，喫粥了即洗鉢盂去，在家則事多，不僅當問米價，更有父子、夫婦、兄弟、長幼乃至君臣、朋友諸種複雜關係皆得問。惠能說：

能善分別諸法相，於第一義而不動。

此中卻大有研究。此下宋明理學家，直到朱晦菴，單拈一篇大學，格物致知，止於至善，而誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下連帶說上，也便即是要如惠能所說，如何分別諸法相，於第一義而不動。但到那時，目標已轉移，不復是求成佛，又回頭來轉求成聖，從西方佛法重回到中國孔孟舊傳統。一樣在說心說性，一樣在修心養性，明心見性。一樣不在文字言說上用功。惠能說：

自性建立萬法是功，心體離念是德。

宋明理學家，又何嘗不是要從自性上建立起萬法。又何嘗不是要心體離念。程朱言「主敬」工夫，主一之謂敬，即是要從心體上離一切念。所以有人硬要說理學即禪，或說理學即從禪來。若要說理學非禪，則兩者間確有許多相通處。要之，印度佛學東來，經歷了長時期演變，確已爲中

國思想界融爲己有了。但中國思想界，消融了佛學成爲己有之後，也究與以前不能沒有許多不同面貌，乃至不同精神。從此一點着眼，上自竺道生，下至惠能，許多高僧們，究亦在中國思想界建立了無窮功德。此等事，絕不可能在文字言說上求。但若抹去了文字言說，亦將渺無痕迹，不可指說。而且語言文字，究亦寄存了廣大心、悠久心，萬世如新。善爲尋求，心即由文字言說中見。若只限在小我個己軀體中覓心，反會了不可得。隔絕了語言文字，從本以求，也將會見其本無一物。禪宗「不立文字」，此一語亦當善求。若沒有了一部壇經，我們又從何處來講求六祖。

五一

今再言思想與文字之關係。固是由於思想而有語言文字之使用，但語言文字亦對思想有其制約與誘導的功能。魏晉以下，佛教經典，長期傳譯，一般譯者，愛用中土常用字及其受普遍重視之字來傳譯佛語，於是儒道兩家思想總不免與佛義相牽涉。惟中國固有名詞終亦與佛經中語，不能一一脗合。如論性字，言「佛性」，究與中國儒家言性有別。儒家言「人性」，性爲人有，人不同，斯性亦可容有不同。略如今人言「個性」。如伊尹之任，伯夷之清，柳下惠之和。高明柔克，沈潛剛克。由也進，故退之；求也退，故進之。此皆言人之個性有別。至佛家言「佛性」，

乃指其所謂法身、真我而言，不關四大生死之我。三界受生，皆惟惑果。涅槃惑滅，得本稱性。依儒家義，天生萬物，不可謂滅。天命之謂性，乃屬與生俱來。雙方意見，終自不同。

又儒家言性有內容。如孟子言仁義禮智，皆人性所有。般若主性空本無。涅槃佛性，亦復如是。今以儒家「性」字，譯此本無之體，總有差歧。

惟儒家言性有內容，故貴能推擴盡性。佛性乃是一宇宙實相，眾生法身。此法身與實相，亦非有二。返迷歸極，得本能悟即是，更無餘事。易曰：「天行健，君子以自強不息。」而涅槃則寂滅無爲，安樂解脫，正是一大休息。

儒家言性得自天賦，中庸曰：「天命之謂性。」孟子言：「盡性以知天。」是性上尚有一「天」。若謂天即自然，則人乃於自然中得此性。佛家則言此性常住，亦稱曰「法」，即如言「自然」。含生之類，同在此自然大法中，即同具此性，故一闡提亦得成佛。華嚴經曰：

佛性甚深真法性，寂滅無相同虛空。

在此虛空常住大法之上，便是別無所有。

故儒家言性，必得之於各自之己。如曰：「己欲立」，「己欲達」，「爲仁由己」，「反求之

己」，「仁以爲己任」。極重此各自之「己」。佛家言佛性，則必申「無我」義。即生公亦曰：「無我者，本無死生中我，非不有佛性我。」

又曰：

大乘之悟，本不近捨生死，遠更求之。

然則悟得無死生中之我，乃可悟佛性我。當年釋迦成佛，即以此一大事因緣出現於世。眾生爲死生起煩惱，明得無死生，煩惱即菩提。成佛先須超死生、無我，何得復有己。故儒家所言之性，可以分屬於各自之己。佛家言性，則只是一大共通體，並亦無此體，何得分別屬於人人。

上述儒、釋言性五別。亦可謂佛書中本無儒家性字，乃當時中國僧人自以儒書中「性」字譯佛書。亦因當時僧人多兼通儒書，遠自道安、慧遠，即已在儒書中有甚深體會，並喜會合爲說。又如梁武帝作中庸講疏，亦是以儒書會通佛義。如此使佛義易於流通，但亦易滋混淆。此乃異地異民族雙方思想交互染涉所必應有之情事，無可避免，亦無足深怪。

帝或天這一方面，作高玄之討論。儒家只是人文本位，就人生論人生，而在全部人生中尤更重視人之一「心」。儒家認為人心在其原始處有一共通同然之點，此乃是「有」，不能說其是無。由此基本而建立起人文界之一切，此即孔子之所謂「仁」。孟子遂以仁義禮智為人性，而推溯之使上通於天。老子則曰：

失道而後德，失德而後仁。

「道」生生化化，尚在宇宙界。「德」則已為所化所生之萬物所得而有，已屬第二層。「仁」則由聖人來規定出名字教人必從，已墮入第三層。可見老子立論，站在宇宙本位的；莊子亦然。莊老道家在此方面與佛家近。儒家則確守人本位，儒家之所謂「天人合一」，並不重要在由天來指導人，乃重要在由人來配合天。消極方面，盡我人事，至少不違背天。積極方面，還要運用人事來輔助天。孔子曰「知天命」，此俱有消極積極兩面意義。中庸曰：「贊天地之化育。」則只言其積極面。至少人類歷史人文界之一切進展，實非天能為，而完全由人為之。即如生老病死是天，但儒家不本此來推出人生一切皆虛，儒家只求在此生、老、病、死中善盡吾生。此是人本位，此是知天命，此是贊天地之化育，此是天人合一。

如是則儒、釋、道三者間，顯各有別，不可相混。但論一民族一國家之思想傳統，有其相通，亦必有其各別。若專就各別處尋之，則不僅釋氏與儒、道有別，即儒、道亦有別。不僅莊老與孔孟有別，抑且老亦與莊有別，孟子亦復與孔子有別。此則將如莊子齊物論所言，「彼亦一是非，此亦一是非」，「是亦一無窮，非亦一無窮」，將永不知道之通而爲一之所在。惟貴能會其各別，尋其相通處，則不僅儒、道有相通，釋與儒、道，亦有相通，自見有一條主要線索貫串其間。得此線索，乃庶可以識得其傳統精神始終存在，惟此乃是此一民族國家思想生命之所在。眞的新生命乃可由舊生命中誕生，而仍爲同一生命。此一生命不絕，乃始可以使此民族國家，亦永遠傳遞而不絕。尋求中國思想史之大傳統與大生命者，正貴從此着眼。而道安、慧遠、道生諸高僧之闡揚佛教，亦復有一番中國思想之傳統精神，隨時隨地而流露，其事亦無足怪。

飲食男女，人之大欲存焉。

欲還是更近生活意志的那一邊。由欲轉情，乃是人類由自然人生轉向到文化人生一大關鍵。在文化人生中，中國人舉出父子、夫婦、兄弟、長幼、君臣、朋友五倫，其相互間，皆是以情為主。若非相互有情，何得成此五倫。故「欲」是個人的，「情」是彼我羣體共通的。人類由自然人進入文化人，比較上，欲日淡，情日深，此是人生一大進步，亦即是人心一大進步。

理智應屬最後起。應由情感來領導理智，由理智來輔成情感。即從知的認識言，情感所知，乃最直接而真實的。理智所知，既屬間接，又在皮外。如飲食知味，男女知愛，都是情的成分勝過了知的成分。至於如何求飲食，如何求男女，始需理智；但已是功利的，乃手段，非目的。乃過程，非終極境界。故使人類僅賴理智，將使人生永遠走上一條曲折的路，而不得一止境，不獲一滿足。理智人生，終會是隔膜的，搔不到人生真痛癢。中國人有理智，其最大功用，在其能認識到情感在人生方面之真意義與真價值。孔子分別論仁、知，仁屬情感，知屬理智。

仁者安仁，知者利仁。

又說：

知及之，仁不能守之。

可見仁始是此生命之真實體，知只是知此真實體，知此真實體之可安可樂，而加以追求，加以保全。中國人又以知、仁、勇爲三達德。勇屬意志方面，論心德發展，勇屬第一位。原始生命，只以此百折不回之生活意志爲主。逮後有了情，生命本體轉深轉大，並不即以個別的軀體生存爲生命。生命體日大日深，而於是有大羣體之共通生命，與夫歷史縣延之精神生命。此則有貴於具有上智之人加以肯認、指點，而又貴有一番經過理智後之堅強意志來加以保持、創進。中國人言知、仁、勇，亦猶西方人之理智、情感、意志三分說，但不過分重視其分別處，而更益重視其和通合一處。若定要直說一心，則惟仁足以當之，故曰：

仁，人心也。

卻不徑說知與勇爲人心。知、勇只是人心所表現，乃是心之功能與作用，不遽說他是心之體。惟仁始是心之體。若知、仁、勇分別說，則曰：

化，不如孔孟儒家之更多趨嚮於道德化實踐化。不同在此而已。到底還可說，莊老思想，還是要情理兼顧。

五五

以上述說了人心中情感與理智兩項，尙有意志一項，亦當略加闡述。最先原始，僅見人類之求生意志，此乃萬物有生中一原始共同所有，無法消滅。但人類自原始人生轉進到大羣文化人生，情感、理智不斷加進演變，而最原始的一番求生意志，反若退隱幕後，不受注意。世界各大宗教，不論是耶教、佛教乃至其他宗教，對此一意志，均不免輕視忽視，甚至欲加以消滅。此非斷絕人類生命，其事終難如意。西方哲學，雖說是純理智的，但在其背後，仍有此求生意志爲之主宰引線。近代西方自然科學之突飛猛晉，更不免仍爲此原始意志爲虎添翼，助長聲勢。在物質人生方面，固是不斷進步。但在精神人生或說心靈人生方面，有些處還如原始人一般，人間世相處並存所應有的一番情感，仍是鹵莽滅裂，粗暴野蠻，未經藝術化，未經道德化，殺伐鬥爭，日起無已，而且每況愈烈。此下儻有核子戰爭，勢須將人類數千萬年所積累的人文基礎，連根掃蕩，重使人類眞回復到原始狀態中去。

統精神，總不免避開上層政治黑暗，只在下層在此黑暗中受苦難的人們一邊着眼。經過中古黑暗時期而到此下的文藝復興，則希臘羅馬精神復活，爲資本主義、帝國主義開路。那些亦是凱撒的事，壓迫人、驅逐人，加深了人的苦難。但耶教不管，只管爲受此苦難的下層民眾來加以靈魂救濟。而到今自然科學領導一切，究不免把上帝也迷失了。連下層受苦難的大眾，也希望科學救濟。自然科學終於有勢力趕走上帝，而上帝則無勢力趕走自然科學。換言之，則是理智趕走了情感，情感不能趕走理智。而整個世界，整個人生，則永遠在反抗與鬥爭，在加深罪惡。

佛教起於印度熱帶地區，衣食易給，又男女早熟，對兩性要求，亦易解決，故對人生易有厭倦性與逃避性。佛教則爲此厭倦性與逃避性作理智的辨護。至於中國，在溫帶大地面農耕社會上，既少鬥爭與反抗，亦無厭倦與逃避，只求和順安樂過日子。儒家成爲其代表。此種人生，情感的成分，更需要過理智的成分。其實反抗與鬥爭、厭倦與逃避，亦何嘗不是情感成分，可見人生實永逃不了情感。抑且反抗與鬥爭、厭倦和逃避，在中國人生中，亦不能免。只是中國人生，因得天時地理之特殊優待，又得周孔大聖，因勢利導，遂可不藉宗教，而得美滿理想之人生。惠能所言，正明白指示出其中甚深義理。但人生究竟不能教人盡上十字架，亦不能教人都坐蓮花座，亦不必深究天堂與涅槃極樂世界之究竟；爲人生言人生，則且不如都去杏壇，聽孔子說教去。

此類勢。

宋儒可分先後兩期。胡瑗、孫復、石介、范仲淹開其先，大率從經學闡儒學，通經致用，近似漢儒軌轍。周張二程承其後，始有所謂「理學」。理學家與前期諸儒異者，在其能入虎穴，得虎子，旁采老釋，還以申闡儒義。復以儒義糾彈老釋，匯三派爲一流，卓然成爲一種新儒學。乃與兩漢儒學顯然不同。

至南宋朱子，乃集北宋四家之大成，持論融通圓滿；北宋四家之新義，至是乃漸成定論。舉其尤要者，一爲「理氣論」，一爲「性理論」。

朱子理氣論，淵源於濂溪之太極圖說。孔孟乃以人文本位揭發心性內蘊，於宇宙自然界，頗少論列。莊子則在身生活、物質界方面並不注意，而遊神於宇宙大自然。其意若欲消融人文界納入自然界中，而標出其一套高出人文之宇宙論。老子較爲回歸現實，然其所抱關於宇宙論方面之思想，則玄遠一如莊生。釋氏本從人之生老病死感觸思入，而歸結於「四大皆空」爲慰藉；此下雖精義迭出，要不脫此本原。故其逃世避俗，輕蔑人生，有近莊老，而亦有其超出人文之一套宇宙論。此釋、道兩家之宇宙論，同樣歸宿於一種虛空觀。孔孟當時所抱的「天」的觀念，尙不脫從古相傳接近素樸的宗教觀。在先秦儒中，亦有采納莊老道家言，而自創爲儒家的宇宙論者，散

環無端，渾和合一。只有「動靜」可分，別無「先後」可求。所謂陰陽，並非兩種物質上之分別，乃是宇宙大全體之或動或靜之區別。品物流形，則尚在其後。此可謂是一種「唯氣的宇宙論」。

但此氣由一分二，由二合一。由動生靜，由靜返動。而在此陰陽之分合動靜中，則若有一物，爲之軌律，以成其變化。故若僅目此體謂之氣，則嫌於不見其分合動靜之妙與其所以然。若僅認此體爲一純氣的，又只偏於形而下，不見其形而上。故一氣陰陽，僅以指其象，又必於此形而下之象以上，別立「太極」一名以名其體，即名此體之形上，易繫傳所謂「易有太極」是也。濂溪太極圖首繪一圓圈，即以象徵此宇宙之體。在此體內，乃有種種分合動靜之形象可求。而種種形象，則不能說盡此一體，故濂溪本於易傳，以「太極」說之。然何以又曰「無極而太極」？當知此「極」字，可有許多義。姑釋以「極限」義。此長宙廣宇，就時間言，過去無限，未來無限，不知所由始，不知所於終。前不見首，後不見尾，是乃此體在時間上之無限。就空間言，上下四方，亦各無限。此體既是時空無限，此體乃若獨立自在於無限時空中而即與此無限時空合一爲體。既已有此體，既已謂之一，則若爲有際限。特此乃一大際限，乃即以無際限爲其大際限。故曰「無極而太極」。濂溪此處「無極」字，乃承襲道家。然濂溪乃以道、釋兩家虛空的宇

宙觀轉成爲一個真實的宇宙觀。承用其字，而不必襲取其義。

濂溪於太極圖說中又特提出「人極」字。人類在此長宙廣宇中，不能謂其無際限。既有際限，則不得稱之曰「無極」，亦不得稱之曰「太極」，而仍亦得「極」字之稱。何者？此極字又有「中」義。此太極全體，既是一無際限之大際限，故凡萬物之妙合化生於其中者，乃各見其無方隅，無古今，而無不平等一如，故萬物乃各得爲此太極全體中之一極。何以謂之一極？因自物言之，則若各處此太極全體中之中心主要地位故。此體既是一無極，故在此體中之時時處處物，若各不得成爲一中點；然亦正以此而若各得成爲一中點。故後人稱之曰：

統體一太極，物物一太極。

統體一太極，其義易知。物物一太極者，因每一物無不處在此太極統體之主要中心。儘微小，乃占此廣大無垠之中心。儘短暫，乃占此悠久無窮之中心。由此時間無限、空間無限之大全體而向內求之，則每一物只要占到一極有限之時間空間而存在者，而圓滿成其爲一物，乃若各爲此無限之中心。既爲此無限中心，故每一物亦得爲一極。故曰「物物一太極」。濂溪曰：「無極而太極。」以另一義說之，亦可謂其體無極，故其體中每一地位每一部分，乃得各爲一太極也。

有周線匡廓。既有周線匡廓，成一圓形，則此圓形必有一中心。惟一圓形只有一中心，而此長宙廣宇，試問誰爲之中心？正因其時空各無際限，故時時處處之物物，乃若皆成爲中心。正因其無中心而各得成爲一中心，故曰「統體一太極，物物一太極」。此物物之太極，實亦是一無極而太極也。則人之爲一極，自無可疑。

故濂溪太極圖，實爲儒家描繪出一幅嶄新的宇宙觀。此一字宙，真實不虛。在此宇宙內，人平等，物物平等，又各得爲此宇宙一中心。今若以此圓圈移稱先秦儒古樸的「天」字，則人物各在天中，各成其中心。此即「天人合一」，亦是「天物合一」。莊子書：

唯蟲能蟲，唯蟲能天。

原始人生亦如蟲生，以個別小我各自營生爲主。莊老主歸真返璞，定要人生回到原始自然，乃成爲極端的個人主義。儒家則要會合小我，達於大羣人生，此大羣人生仍在天中，與天爲一，只於自然界中創出了人文界，而此人文界則仍不遠離於自然界；與莊子書中所揭示之蟲天合一，有不同。故必於長宙廣宇之無極而太極中，另自立出一「人極」來，此始爲有合於儒家大傳統中所應有之人生觀。此乃濂溪於太極圖說中別立「人極」一名之精旨所在。故濂溪雖運用了易繫傳

中之「太極」字，與莊老書中之「無極」字，乃及後來道家爲養生而作之太極圖，而自成其一套新宇宙觀，固不得謂其只是承襲了道家，並亦不得謂其只承襲了易傳。

濂溪曰：

主靜立人極。

又特自說明之曰：

無欲故靜。

此中亦有深義。動靜本爲相對之辭。乾坤各兼動靜。惟乾之動屬健，坤之動屬順。健與順皆自動，惟健爲主而順爲隨。坤屬順動，應稱隨動，不宜稱被動。人生在宇宙間，不爲主而爲順，應屬坤道。果使人而多欲，則遠離自然，蔑天尊己，亦將毀滅了人道。抑且動則進，靜則止。由於人之多欲，乃求進進不已，永無停步歇腳處，此亦正爲莊老道家所譏病。易曰：

天行健，君子以自強不息。

似乎亦要人法天行健，進進不已。但由於天之行健，故能於無人類中演化出人類。此是太極圖說之所謂「動極而靜」。有人類則終自有人類了，故曰靜。自有人類，則正貴能人自立極，在人的本位上自強不息，此是太極圖說之所謂「靜極而動」。此乃坤道之順動，固非可以滅卻宇宙太極而自立人極也。由於人之多欲，而喪失了人類之原始本真，夸父與日競走，永動無靜，則將成爲人類之大悲劇，結果將失人類之存在。立人極，則永不失人類立場，此乃儒家人文本位之大傳統精神。故濂溪於「無極而太極」之新宇宙觀中，仍能歸宿到儒家精神「主靜立人極」之大傳統，此乃北宋理學所以得爲一種新儒學之主要大貢獻。

五七

惟濂溪太極圖說，只提出了太極與陰陽，若只是爲說易，則固是矣，然終若與儒家傳統隔一膜。至明道乃又提出了「天理」二字。明道自謂：

天理二字，是某自家體貼出來。

其弟伊川，乃又承其兄明道天理二字，更加闡申而有「性即理」之說。孟子言「性善」，本專指

人性，不包犬牛之性。中庸言「天命之謂性」，又說「盡人之性、盡物之性」，始兼言人與物，此已採納屏進了道家義，把人文與自然一並合論。唐代禪宗祖師們說：「狗子也有佛性」，「佛在庭前柏樹子」，「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」。以此較之南北朝時竺道生所言「一闡提也有佛性」之說，在心量意境上，又大大推擴了。伊川所謂「性即理」，顯不專指人性。一切物性，有生無生，皆所涵攝。萬物充盈宇宙間，一物一性，相互間各不同，但既說「性即理」，則同屬一理，宜無不同。如此則此世界乃成一「理」的世界，即理的存在。佛家說「涅槃」是本體，但終只是一大虛空；二程所言之理，則是一大真實。涅槃似在冥漠無何有之鄉，使人難捉摸，難認取。亦本非中國人向來意想所及。故佛經中此字，只用音譯，不能意譯。至於二程言理，此乃當前現實，幾乎使人手可捫而足可履。而且涅槃只是渾然一體，無先後彼此可分。理則一觀中可分萬殊，小求得小理，大求得大理。合之是一天理，散之爲性理、物理。人人物物，皆可有其地位，皆可上通於天。在天之下，一人一物，各可分別存在，而保有其獨立性。此又是北宋理學家一番新宇宙觀，新人生觀，由此來轉換接替了道、釋的虛無觀，來開闢了人心之新信仰與新嚮往。

下及南宋朱子，承襲了濂溪二程，加以會通合一，而創立其理氣論。伊川只說「性即理」，

朱子卻說「天即理」，此處又是一大轉步。若說天性、天理，終像有一「天」在性與理之上。今直說「天即理」，則明道所提出「天理」二字中之「天」字，只成一形容詞。整個宇宙只是一理，並非別有天在理之前或上。由此回視孔孟先秦儒言天，顯然又是一心胸，又是一意境。但平心論之，朱子此一說法，亦不得不認其有受道、釋影響處。後人爲要尊儒，硬要說宋代理學家絕不受道、釋影響，此又何必！但爲其受了道、釋影響，便謂其無價值可言，此皆同樣失之。

莊子說天地只是「一氣之化」。易傳因之，曰：

一陰一陽之謂道。

又曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器。

若只言「化」，則過而不留，易陷入虛空觀。改言「道」，則亦如器之存在，只有形上、形下之別而已。孟子亦曰：

所存者神，所過者化。

化指其過去言，神指其存在言。易傳又曰：

神道設教。

正爲宇宙是一大變動，須於變中求常，就其存而不去之「神」與「道」來爲人文設教。但道只可言天道、人道，不能說物道。而且道亦仍在變動不居中。又「道行之而成」，故稱天道、人道，則天與人似若仍在道之上。故曰：

人能弘道，非道弘人。

可見整個宇宙本體，若竟以「道」字說之，仍感未允。宋代理學家乃於道外別出「理」字，朱子徑說「天即理」，於是宇宙即一理之存在，其語乃無礙。

但照中國語慣用法，又只可說天理、物理，卻不說人理。因理是早存在那裏了，道則有待人行出。物只依理存在，不能自行成道，故只稱物理，不稱「物道」。人雖亦依理存在，但能自行

出道，在物的存在外，別有一人的存在，故只稱人道，不稱「人理」。於是此整個宇宙，乃若有天理、物理與人道之對立。人自有道來合於天理物理，亦即合於天道，此始是「天人合一」。此亦是濂溪太極圖說中特立「人極」一項之精旨所在。

只言「性即理」，則物各有性，不免把人、物混同了。而且理乃一靜定之詞，而宇宙則是一變動之局。儒家精旨，又必於宇宙中增進人道，故當時理學家所欲完成之新宇宙論，亦不能僅憑二程之「天理」與「性即理」說爲圓滿。朱子乃兼綜濂溪二程之說而創出其「理氣論」。謂太極即是理，此宇宙即爲一氣之化之渾成，但此一氣之化，必有其所以然，此所以然處即是理。故但有此氣，理便寓其中。宇宙存在，不能無理。苟無理，亦不能有氣，更不能有此氣之無窮變化與發展。換言之，即是無此宇宙。故宇宙是一「氣」的存在，同時即是一「理」的存在。理非別有一獨立之存在。理不離氣，氣亦不離理，但又不能竟說理氣是一。氣可萬異不同，但不能說理亦萬異不同。氣可隨時變化，但不能說理亦隨時變化。故理氣不相離，而又該分開說。理氣不相離，但又不能徑說其是二。理與氣，一是其然，一是其所以然。莊子說，一氣之化是自然，但自然中必有其所以然。故自然不能無理。先秦人多言「道」，少言「理」。也可說自然即是道，但不能說自然即是理。一切道中也必有理。「理」字似較「道」字更深了一層次。

理不能單獨存在，理只是一所以然，故理不能有作用。作用在氣，而不能違背於理。但理與氣又不能作體用看，只是理氣合始是體。此與佛家言「涅槃性空」不同。依佛家理論，須破除萬有，始見涅槃性空；而理學家之理，則即在萬有中。又如佛家言「如如不動」，如是則宇宙將歸於寂滅。宇宙究竟是在動，動之中則必有理。朱子的理氣論，就佛家言，比較若與華嚴宗論理事稍接近。

今若據近代觀念，試問朱子理氣的宇宙論，應說是唯心抑唯物？就實言之，理氣合一，乃是心物交融，渾和爲體。有則兼有，無則兼無，既不能說是一唯理的存在，亦不能說是一唯氣的存在。又若問理氣的宇宙論是一元或二元？朱子則說理氣合一不離，不該分先後。若定要追問先後，則據理而言，當云「理先氣後」。但理不離氣，故云理先氣後，終非正論。如說人發明了飛機之理來創造飛機，卻不能說人創造了飛機之理來發明飛機。創造是說前所未有，發明則是先已存在。只未進入人之知識中，故待發明。理應先在，不能由人來創造，只能說由人來發明。而且飛機壞了，失其存在，也並不能說飛機之理亦壞了，亦失其存在。但在沒有飛機前，此飛機之理亦無所寄寓，等於不存在。因飛機之理只存在於飛機中，離開飛機，那飛機之理更存在於何處？人類非創造飛機，即無法證明飛機之理之存在。故單就理論言，可說「理先氣後」。就事論事，

落着在實際上，則理氣合一並存，不當強分先後。

朱子理氣的宇宙論，自承根據濂溪太極圖說。朱子認為濂溪說的「太極」即是「理」。太極只寓在陰陽二氣中，離開陰陽二氣，即無太極，故曰「無極而太極」。朱子以理說太極，是否有當濂溪之本意，今可不論。但朱子採用二程「理」字來代替濂溪「太極」字，實更為明白顯暢，直捷扼要。故朱子雖沿用了濂溪二程之說，而他的理氣論，乃更為後人所沿用。

五八

朱子於濂溪太極圖說外，又極看重張橫渠之西銘。二程當時，從不提及濂溪太極圖，但專以西銘開示學者。明道說：

訂頑之言，極純無雜，秦漢以來學者所未到。意極完備，乃仁之體。

訂頑即西銘也。又說：

孟子以後，未有人及此。

西銘說：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子。大臣，宗子之家相。聖其合德，賢其秀也。

此亦合自然界、人文界爲一體。人文大群只如一家。亦可說由自然界演出人文界，自然人文亦如一家。最先孔子提出「仁」字，本專從人心上說，橫渠則遠從乾坤天地整個大自然來說，故明道謂其是「仁之體」。由此可見宋代理學大趨嚮，必把孔孟所言人文本位之心性推擴到外面宇宙大自然，而合作一體說之。此亦顯是承受了道、釋影響。既要說到宇宙大自然，則單從人心仁孝來說，自不如遠從太極陰陽理氣說之，更爲恰當。橫渠說：「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，「塞」猶言氣，「帥」猶言理。但橫渠沒有在此兩語上詳加闡釋發揮，下面便轉上人文社會來；此因橫渠的宇宙論，備述於正蒙，西銘只是附在正蒙中的一篇。而二程對正蒙，轉不如對西銘之重視。因二程弱冠時，從濂溪教其「尋孔顏樂處所樂何事」一語上啟悟。故二程爲學，偏重內心參尋，略於向外探求，較不喜作理智之研窮。故於橫渠草爲正蒙之苦思力索，頗不謂然。在此處，亦可謂二程比較更近孔孟舊傳統；濂溪橫渠朱子，則於孔孟舊傳統外更加進了宇宙萬物

外面理論的成分。此乃宋五子之自有歧異處。惟正蒙於陰陽二氣之上加個「太虛」，太虛只能說近似「無極」，而更無總和二氣之「太極」。宇宙只是陰陽二氣，近似唯氣論。陰陽之上又加一太虛，則近似虛無論。此乃橫渠構思下語之未盡精切處。朱子避去橫渠之「太虛」字，只採用濂溪之「太極」字，又會合二程所提出之「理」字，而成其「理氣的宇宙論」。朱子在兩宋理學中，調和斟酌，綜合歸一，正可謂是一述而不作之集大成。此下晚明遺民王船山晚年，又專主橫渠正蒙，與程朱生異見，因此其立說更易接近道、釋，與陽明之專主「良知」而接近道、釋者，乃爲異途之同歸。專重心與氣，不重性與理，其流弊宜不免。惟船山之說，闇而未彰，故不如陽明說之其弊易見耳。

便是事，從事之結合完成處看便是物。如蘋果落地是一事，爲何不掉上，定落下，此處便有理，可資研窮；此不從蘋果物上窮，乃從蘋果落地之事窮。但若沒有蘋果其物，又那有蘋果落地其事。故說格物窮理並不錯。若說格事窮理，反而語義晦澀了。逮於研窮所得，發明了萬有引力及力學三原則，此則已窮到了許多物之極處，即是一項分殊之理之極處，此處即是一「豁然貫通」之境。但仍不能說窮到了宇宙萬物之理一之極，故朱子謂「眾物之表裏精粗無不到」，卻不說「萬物之表裏精粗無不到」，此處下語，自有斟酌。至於「吾心之全體大用無不明」，則即物而窮已可明，更不必盡物而窮乃始明。其義易知，不待闡說。

但朱子言格物窮理，主要還是在人文界。「物，事也」之事，亦可謂更注重在「人事」。固是人文界與自然界，其事相通合一，其理亦相通合一；近代西方自然科學的研究，亦正如朱子所謂之格物窮理；但其間終是有一不同。窮格物理，需理智客觀。窮格人事，則應以人類自己一心之情意爲重，脫不了主觀。窮理之事，必從人生中之情意爲出發，亦必回到人生中之情意爲歸宿。如仁孝，都是情意勝過了理智。人文之理與自然之理，其間即是一大分殊。若把「理」「氣」對立並論，此似偏重了自然之理。必把「心」與「理」對立並論，乃始偏重到人文之理。因人心並不以純理智爲體，更要乃在其情與意。自然科學之研究對象，與研究者本身，可以截然分

開，可以絕不用情意參加。至如仁人孝子，應付人事，固不能說不要運用理智，但仁孝，即由情意發動，非由理智產生。窮此仁孝之理之人，其本身乃是一當事者，即在其所窮之理之內，不在其所窮之理之外。朱子論格物有一最大缺點，乃在其未將「自然理」與「人文理」之分殊處，詳細指出。僅言「性屬理，心屬氣」，雖似配搭勻稱，與其所創的理氣一體之宇宙論相一致，但對孔孟先秦儒所創心性中心的人文本位精神，中間究有破綻，彌縫未盡。人文社會中種種理，自可即事而窮，不當即物而窮。於是遂有陸象山出來主張「心即理」，揭起了與朱子敵對的旗幟。

象山主張「心即理」，自不如伊川主張「性即理」之允愜。惟象山自道其學，謂是讀孟子而自得之。「自得」二字亦本之孟子。大學言「致知」，道生言「頓悟」，非此心開悟有知，則心自心，理自理，二者終不能合併。孟子亦言：「盡心知性，盡性知天」，性與天屬理，有待於吾心之開悟自得。象山則曰：

萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。

象山此處所謂之「萬物」，當是孟子「萬物皆備於我」之物，非宇宙自然界之物。象山此處所謂之「理」，亦即孟子仁、義、禮、智、孝、弟、愛、敬種種人文社會之理，非關自然物理。象山

又說：

宇宙內事，乃己分內事。己分內事，乃宇宙內事。

把宇宙內事全納入了人文界，此乃濂溪「立人極」之說，但人極非即太極。未有人文前，已有此宇宙。人文毀滅，宇宙尚可存在。人極、太極本有辨，謂人文亦宇宙一中心則可，謂宇宙只此一中心則不可。周程張朱乃求於人文外建立一套宇宙論，但斷不是一套唯心的宇宙論。象山又曰：

東海、西海、南海、北海有聖人出，此心同，此理同。千百世之上，千百世之下，有聖人出，此心同，此理同。

但此理究也是人文界之理，非可包括四海內外上下千古大宇長宙間一切萬物自然界之理。而且聖人之心，究亦與常人心有辨，不得謂人生此心全只是聖人心。說理，不能只指人文一面。說心，亦不能只指聖人之心。心有知與不知，悟與未悟。只可把聖人來作人文標準，不可把聖人來說宇宙現象。朱子的格物窮理說，究竟是開闢了儒學新疆域，擴大了儒學新範圍，兼融道、釋，把自然、人文一併納入窮理範圍之內，其意不可忽。朱子說象山近禪，則因其只重一「心」，而忽略

了外面之一切，至少是忽略了宇宙自然界。

繼象山而起者爲明儒王陽明，亦主「心即理」。早年曾有意學朱子格物，格庭前竹子，幾天病了，終於格不出什麼理來。朱子亦曾聞一道士言，竹筍生長，晝遲夜速。偶在山寺，試格此事，確知道士所言不確。此即所謂「即凡天下之物而格，又必因其所知之理而益窮之」之一例。近代生物學家，亦有主植物生長晝遲夜速之說，則此事更待益更窮之。要之格物乃是格事，須就某一物之某一事上先有所知，或有所疑，乃循此窮格。陽明格庭前竹子，只是茫然無頭腦地去格，宜乎要失敗。而且庭前竹子，與人文界仁孝忠恕之理，有何關係？朱子指導初學，何嘗由此下手？乃陽明遽因此懷疑朱子，此下遂改從象山主「心即理」，而提出其「致良知」的主張。

「良知」二字，亦出孟子，乃人心所不學而知者，與生俱來；這已比較接近到「性」字。

陽明言良知，較之陸象山泛舉人心，似爲切近。若說「良知即天理」，當即猶伊川之言「性即理」，而非象山之「心即理」。而且良知不煩格物窮理得來，與大學所謂「格物致知」之知不同。陽明說：

此間有個訣竅，只是致知。爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念着處，是便是，非

便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依着他去做。善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。

如此說來，知不待「致」。應是致知以格物，而非格物以致知。把大學「致」字義別作新解，把八條目中的第一第二兩條，先後倒置了。

陽明不僅於大學致知「致」字創異解，亦於大學格物「物」字創異解。陽明說：

意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說，無心外之理，無心外之物。

如此說來，則親與君、民與物，豈不全將成爲無心外之存在。如此說來，乃成爲一種極端的唯心論，而同時亦必陷入一種極端的虛無論。

陽明又說：

仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實。佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有。但仙家

說虛，從養生上來。佛家說無，從出離生死苦海上來。卻於本體上加卻這些子意思在，便不是虛無的本色，便於本體有障礙。聖人只是還他良知本色。良知之虛，便是天地之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗有一物超於良知之外，能作得障礙。

此條見傳習錄卷下，乃陽明大弟子錢緒山所錄，可認為是陽明的晚年思想。此乃陽明的一番宇宙論，不僅與朱子理氣的宇宙論大異，亦復與孟子言天、言良知，大不相同。依孟子意，人心所知，並不全是良知。只可說良知即此心，不能說此心即良知。更不能說宇宙自然大全體，亦只是此良知。可謂良知即天理，但此所謂天理也只限於人文界，不能謂一切自然界種種物理，亦皆在人類此心良知之發用流行中。

於是陽明又說：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。

如此說來，便把陽明平日教人「致良知」的那「良知」二字，連根剷了，至少也已面目全非。但陽明實也無法反駁，乃說兩說可以相資爲用：

利根人直從本源悟入人心，本體即是工夫，人已內外一齊俱透。其次不免有習心在。本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡。功夫熟後，渣滓去得盡，本體亦明。

此處陽明前一說，即龍谿之「四無」說，極似惠能南宗頓教。後一說，即其所告錢緒山者，極似神秀北宗漸教。本來陽明教人「致良知」，又說「知行合一」，乃是要爲人在大羣中對君父民物一應行爲提示一大標準總綱領。後來說成良知精靈生天生地，乃由人文界轉進到自然界，而不免把自己原先立場全漫失了。最後又回返到心體上來，說出一番極似禪宗六祖的話，此見那時陽明思想大有由儒轉釋之意。惜其不壽，遽此溘逝，對此一番新說，更不見別有申詳。

傳習錄卷下又有黃以方錄一條，謂陽明起征思田，緒山龍谿追送至嚴灘，龍谿舉佛家實相、幻相之說，陽明謂：

有心俱是實，無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。

可見陽明晚年兩大弟子，龍谿顯已由儒轉釋，緒山則猶滯留儒說舊境。至於陽明自己情態，亦已於天泉橋、嚴灘兩番指示中明白顯出。緒山所信本體、工夫合一，其意似猶停滯在人文界之心性修養方面；而陽明、龍谿則早已如大鵬之翔於遼廓，已轉進到另一境界去。陽明所言，恰似禪師們逞機鋒，驟難捉摸。幸賴龍谿爲之親切點明。因天地萬物，莫不以良知虛體爲其體，故曰「有心是實，無心則幻」了。此心即無善無惡之心體，即是良知本心。明得此心此體，猖狂妄行，一任自然，始是真工夫。若拘拘於聖、賢、愚、不肖、善、惡、是、非種種分別計較上去用工夫，此則背於此心此體，便成有心俱是幻，無心乃是實了。此心則正是緒山所滯留的，以前儒家所鄭重教人的修心養性之心。今可謂有心無心，乃是儒、釋疆界；而陽明晚年，實已站在疆界之那一邊了。

今若回溯到孔孟立教，似乎謂仁義禮智，乃是人類的原始本心；此等原始本心，乃得自天賦，由自然界來，卻可由此演出人文界種種事爲，而發榮滋長，迄於無窮。其餘乃屬緣起後生之心，有的雖亦從原始本心來，而輾轉迷失，走放愈遠。不仁無義，無禮不智，其禍將使人文界太遠離了自然界，而失其存在。宋明理學中陸王「心即理」一派，本要刻意發揚孔孟心教，直指本心，務求簡單化，使人易曉易從。然而一轉手間，終不免爲道、釋異說，接引而去。程朱「性即

流，石之堅，鳶之飛，魚之躍。無生有生，莫不皆然，人亦自無不然。故曰：「人生而靜，天之性也。」但在其生之過程中，必不能不與外物接觸，隨所接觸之異，而生出種種活動反應，如饑思食，渴思飲，寒思衣，倦思息。故曰：「感於物而動，性之欲也。」性中必有欲，不僅有生物如此，無生物如水流，石堅，其性所在，即若其欲。因有欲，乃有主動向外之進取，與隨動對外之反應。這裏便生出「知」，故曰「物至知知」。一切生物皆有知，知之進步成熟而有心。人爲萬物之靈，即在其心知上。如此說來，性爲主，屬先天。心爲從，屬後天。亦可說：物各有性，無生物只見「性」，有生物始有「知」，人生乃有「心」。

心知決非純理智，更先見者乃情感。情感大要可分好惡兩面。與物接觸，合於性者生好感，違於性者生惡感。故曰「物至知知，然後好惡形」。嬰兒初脫胞胎，接觸到外面空氣，此是人生墮地最先第一次之物至知知。在其知覺上，必驟感有一些驚異或不舒適，於是放聲而啼。覆以巾，飲以乳，即安然入睡。此一啼而睡，即其內心好惡之發露形顯。但人生不能無好惡，而好惡亦應有節限。人生既以一己內在之性爲本，由內達外，此乃人生主要步驟。但亦多有由外向內之相反步驟。內是一靜，是正常的。外是一動，是變化的。正貴內外動靜一常一變之融和渾成，勿相衝突。但日常人生，往往易被外物牽擾，愈引愈遠，失其內在之靜定。故須能時時反躬，即是

由自主，不易把握。又曰「道心惟微」，則因其深藏在各自之內心，由性生欲，由欲轉情，須待逐步展衍，不易發覺，不易認取。故非「惟精惟一」，此心不易出頭作主。所謂「惟精惟一」者，乃指在此人心中須能精細辨別出此道心而一以之爲主，以指揮操縱此人心，則人心可以由危得安，道心亦得由微轉顯。由此始得完成其天性，確然成其爲一己，亦可說成其爲一人。若不然，一切只由外面刺激而起之心作主，則變動不居，倏起倏滅，遂若不見有此己，亦不見有此人。其人只如一影子，其本身無存在，只隨外面光線投射而形成爲種種之異相。此則只是一種虛幻。道、釋兩家，往往從此一角度看人生，只看人之緣起心，不看人之原始本初心，與其由展衍而完成之共通心；儒家謂此乃是不見人性，只有人心，更無道心，即是不見人之真實心。若非真實心，又何能踐形盡性？形氣之私，亦非不重要，貴在能實踐其形之可能以善盡其性之展衍。

如目能視，耳能聽，並非因外面有物要我視聽而生此耳目；耳目非生於外物，乃生於己體，即形氣之私。己體何由生？乃生於己之生命，此始是己之性。若謂有了耳目口鼻手足胸腹，乃有己體，有了己體，乃有己之生命與己之性，此是一種極荒謬之意見。只因有了此生命與性乃有此體。有了此體乃有耳目口鼻手足胸腹種種形。但生命與性不易見，易見者乃此體；此體亦不易見，易見者乃此體之各部分如耳目諸形。於是乃誤認己之性、己之生命即在此目視、耳聽、手

自足，相互必爭，故不免以欲爲主。心靈生活，則由人人自心自性自生長，自發展，並皆由我自主。此種生活，乃內外可相溝通，形成爲一公的大我，相互有欣賞之同情，有同一之內心。故肉體人生，乃由外命定的人生。而心靈人生，則是由自性內發的人生。中國古人，稱專知有肉體人生者爲「小人」，兼知有心靈人生者爲「大人」。如味、色、聲、臭、安逸，皆限於一身，各別私有；專務在此層面上生活者即小人。如仁、義、禮、智之與天道，則不限於此身，必同時及於他人。必公此心兼通人我，而始有此等心生活之生長與發展。故進而務於在此層面上生活者爲大人。

近人每言共同生活；但若僅在肉體物質人生上共同生活，仍是各爲其私，無當於所謂公。如蜂蟻只有一羣體之公，而更無各己之私。有羣無己，與人類之所謂羣不同。人類之所謂羣乃合己而成，非蔑己所成。亦如公私，因有私乃有公。有公無私，即亦非公。孟子曰「性也有命，不得謂之性」，正可援以評蜂蟻。其他禽獸亦然。即其性命，不能於「命」外別見「性」，此之謂「自然生命」。如獅如象，可謂於自然生命中有進步，但終不能與人類相比。人類能於「命」外別見「性」，於肉體生活之上別見有心靈生活，於自然生命外別具有「文化生命」，此是人性之靈，異於萬物處。但亦仍自自然來，故曰「盡性可以知命」。若不能善盡其心靈生活，善盡其

此似對於人類由農業社會轉進到工商社會這一階段富有深悸。但亦不能說其全屬過憂。人類一到工商社會，知識、欲望交相用事，非患不足而病害叢生。老子揭櫫「人情」一味來作解消。所謂「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」，甘美安樂都指人情言。人能在現實生活中知享受，知滿足，而甘之、美之、安之、樂之，情味長則欲望消，自不至遠離本真，一意向前。

但道家終不欲明白提出此「情」字。「甘其食」、「美其服」、「安其居」三項，都指自然物質生活方面言。惟「樂其俗」一項，內容已不簡單，因其已深深侵入了心靈人生，其中乃大有講究。儒家在這一項上特加注意。認為婚姻嫁娶之禮乃人倫之始，而鄉飲酒乃可為推行王道張本。儒家注意此「俗」字上，惟不言「俗」而改言「風」。其意乃要在「俗」上加以不斷的鼓動興起，於是又由「風」而進到「教」。儒家好言「風教」，此處顯出儒、道兩家之異趣。但儒家言「風教」，亦建本於人情，不看重在欲望與知識，則與道家根本無二致。

隨後道家，連「樂其俗」一項也求擺脫，遂成為隱遁派。陶宏景詩：「問我何所有，山中有白雲，只堪自怡悅，不堪持贈君。」於此文人若超然淡然無多情可說，但於自然界則轉抱情深。中國詩人具此情趣者幾難屈指數。亦可謂此等情趣乃中國文學一大主幹。然非農業社會衣食居住生事粗足，亦何能有此等情趣。佛教中禪家亦然，「曲徑通幽處，禪房花木深」，栽花種

不重經濟，故曰「民以食爲天」，又曰「爲富不仁」，如是則已。故孔子在中國歷史文化演進中，乃主周代之文，而常夢見周公。是其在農村經濟之成就中，更主前進，亦居可知。墨子反孔子，主張以大禹爲法，以自苦爲極，以「節用」爲主，而反對儒家之禮樂。主「兼愛」，欲使人視人父若己父，此非人情。乃於歷史文化之演進抱退轉態度。墨子可謂抱過分之「實利主義」，無商人之好利，然亦如商人之斤斤於實利作打算。老子更退轉，主張「爲腹不爲目」，以「歸根復朴」爲人生大道，其言曰：

化而欲作，吾將鎮之以無名之朴。無名之朴，亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

當原始人洞居時代，出洞覓食，即已是爲腹；老子倡導歸根復朴，然並不主張歸復到原始人生活，僅欲還歸農村，非欲還歸洞穴。老子乃只見於社會由農轉商之種種可憂，卻不知人生社會之演進，有其無可窒遏而亦不必窒遏者。然墨子、老子，皆不失爲農業社會人思想。惟其節制「人欲」已過，而培養「人情」則不足，最多可濟一時之亂，而無可期於永久之治。是皆震世之危言，非盛世之正論。

若改言文質，墨老皆尙質惡文，孔子儒家則主文質兩重。故子貢曰：

苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。

荀子亦曰：

萬物各得其和以生，各得其養以成。

孟子又曰：

存其心，養其性，所以事天。

南宋詩人陸放翁詩有云：

致一工夫在存養。

亦可說中國的人生哲學乃至文化精神，主要精義，亦盡在此「養」字上。但都市工商人則不懂得一「養」字，他們的主要精神在能「造」。養乃養其所本有，造則造其所本無。養必順應其所養者本有之自然，造則必改變或損毀其物本有之自然。養之主要對象是生命，造的主要對象則是器

物。此兩者間大有區別。今日自然科學之突飛猛進，製造創造，日新月異，若無止境，但一切製造創造有其大限制。一不能製造自然，創造自然；二不能製造心靈，創造心靈。自然與心靈結合而爲生命。一切創製，乃由生命主持發動，斷不能在創製中創製出新生命來代替舊生命。中國人言「造化」，專指天地大自然，天地大自然始能有大創造，人類只能有小創造。淮南子言：

惟造化者物莫能勝。

物只是被創造者，生命亦是被創造，而同時又是創造者。今天科學發達，幾乎已把器物世界來凌駕了生命世界。器物世界，可以破壞自然，窒塞心靈，而乾涸了生命的泉源，因此也會乾涸了創製的泉源。在今天的創製中，自然與心靈與生命的成分愈見減縮，由器物造器物，整個世界已成爲一器物中心的世界；心靈愈見沉溺於器物中，而生命亦愈陷於器物化。但器物終是無生命、無心靈，而不自然的。若使此世界成了一個器物中心，由器物來主宰世界，則此世界之將來，也就不問可知。

而且養出於愛好心、仁慈心，以所養爲主，而養之者若退處於貢獻與犧牲之地位；造則出於功利心、自私心，以所造爲滿足造此者之另一期圖。若人類對於此種功利自私心日滋月長，充塞

此如百泉湧地，乃使歷城衛輝終成勝區。考論中國傳統文化，人生理想，則必於此乎參之。若捨人生實際而空談文化理想，徒知有孔老之陳編，又何從於陳編中獲得其真趣。而今此一百五十年來，驟遭西方工商資本主義社會之突飛猛進，正如秀才遇了兵，有理說不清，應付誠是一大難事。然若謂人生正道在彼不在此，則亦急切間恐難獲此定論也。

再進一層言之，伊尹之所志在堯舜，顏淵之所學爲孔子。堯舜乃中國上古聖人，偏重在政治一面。孔子乃中國中古聖人，偏重在教育一面。堯舜孔子相隔已近兩千年，中國人之人生文化理想，由堯舜展演到孔子，其間有一大傳統，亦有一大進步。孔子弟子有若說：

夫子賢於堯舜遠矣。

孟子道性善，言必稱堯舜，但又曰：

乃我所願，則學孔子。

孔子以下的中國人，更把教育事業看重過政治事業。而周濂溪之所謂士之希賢希聖，則更看重在少數人之自我教育上。

中國社會，遠自戰國以來，即成爲一士農工商、以少數士人爲首的一個傳統的「四民社會」。自漢武帝以下，中國政府，也成爲一傳統的「士人政府」。學校教育乃至選舉考試一切政治制度，均在培養選拔少數士人參政，而使政府幾乎清一色的由士人所組成。即高踞政府最上位的皇帝，亦必與士人接受同樣教育。故中國人之文化理想，亦可謂是「政教合一」的。由教育來

獸之比。則「欲報之德，昊天罔極」，在人類中乃獨有所謂孝道。而中國人之提倡孝道，尤視其他人羣爲獨勝。此是以人報天。於自然社會之上，建立起人文社會，由中國人之文化理想言之，重孝尤爲其基本之出發點。

今試深進一步言之。生物之有慈，固是出於天性，此爲一命定者。而生物之有孝，則於天性中若較淡薄，若非命定，不能與慈相比。惟有中國文化，亦視孝爲人性，要人於「盡性」中成出大孝，其實亦可謂是「人道」已越過了「天性」。中庸所謂「贊天地之化育」者，其實天地之化育偏重慈，贊天地之化育乃重孝，若僅慈無孝，或厚慈薄孝，則不見有所謂「贊」，人類只是一自然，又於何處乃見其能「與天地參」。而人文特性，乃終不彰著。此乃中國傳統文化一主要特徵所在，不可不特加以申釋。

固亦不可謂人性中無孝，而孝之爲性，終不如慈之普遍而彰著，終不如慈之一本於自然；此即徵之其他禽獸，徵之原人時代，徵之並世諸民族之其他社會而可知。而中國人必特重此孝道，認定孝爲人性，又必求於盡性中成出大孝，又必於古人中特別提出堯舜。堯尤在其能「讓」，舜尤在其能「孝」。「讓」固不能不謂其亦出於天性，但讓固不如「爭」之尤更顯其爲天性。但論語必曰「君子無所爭」。中國人重讓，亦如其重孝，必求於天中顯出有人，於自然中顯出有人

文。必求於天地大自然中顯出人之能參、能贊。但人道終自一本於天性，不於天性外自建立人道。固不蔑天而尊人，但亦不尊天而蔑人。乃求人與天地參，與天地並。不曰「唯蟲能天」，乃主「唯人能天」，此是中國文化之大理想所在。

孟子性命之辨，其要旨即在此。人心之孝，不得不謂其由天所賦，是亦根於性而命於天。但天之所命，似乎只命人可如此，而未命人以必如此。人既受命於天而得之在我，此正屬人類自身之一分自由。人可以憑此自由，自盡吾心，以到達於儘可能之境，使我可以異於天而確然成其爲一人，使我可以異於人而確然成其爲一我。如舜之孝，固非天之必然命其如此以爲孝，乃舜之自爲孝，亦未嘗違乎天之命。此所謂「先天而天弗違」。自舜以前，未嘗有大孝如舜者。是天固未嘗命人必爲如舜之大孝之證。但自舜以後，人人慕爲舜之大孝，孝道益昌，孝德日隆，天亦未嘗命人不許如此以爲孝。故孝之在人性，只是一可能，非是一必然。可能則其權在我之內。必然則其權在我之外。在我之內者是爲心，在我之外者是爲物。如飢寒求衣食，此亦是天賦之「性」。然衣食屬物，在我之外，非我所可必得。是當歸之「命」。命則有限，故人當僅求溫飽而止，弗可求之於無限。故孟子曰「命也不謂之性」。事父母求孝，孝則屬於心，在我之內，爲我所能必得。雖如舜之父頑母嚚，然固不能禁止舜之自盡己心之孝。故孟子曰「性也不謂之命」。命是在

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。

不知上古有不葬其親者，又何來有墟墓。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，在其前，又何嘗有宗廟。五十萬年乃至一百萬年以上之原始人，亦已有心，但何嘗有墟墓哀而宗廟欽之心。此等皆待在大羣中有少數人肇始，而後爲大羣所慕效。孟子曰：

堯舜性之，湯武反之。

此「性之」、「反之」兩類，皆待少數人在「心」上用工夫。少數人之心上工夫，亦斷非多數人所驟能企及。文化心與自然心不同。象山言：

東海有聖人出，此心同，此理同。西海有聖人出，此心同，此理同。

不知此聖人之出，在人類社會中，是何等難事。原始人已歷五十萬年一百萬年，中國社會之有文化歷史，則只四五千年中事。「堯舜性之」，人類中出一堯舜，是何等難事。「湯武反之」，自堯舜後生出湯武，又經歷了幾何年歲，又是何等難事。堯舜湯武以後生出孔子，雖曰「天縱之將

不知孝弟重在人文教養，非關自然。當五十萬年一百萬年以上之原始人類，豈亦各具良知，見父自然知孝，見兄自然知弟乎？孟子言孝弟，是「性」非「命」，「性」則有待人事人力，始能發揮完成；「命」則一任自然，無可增損改易。孟子曰：「人皆可以爲堯舜」；然需「誦堯之言，行堯之行」，仍是所學在外。王門言人皆可以爲聖人，則一任自己良知便得。孔子惟稱顏子爲好學，然曰「吾見其進，未見其止」，未嘗便許顏子以聖也。即孔子之自謂，亦曰：「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。」若羅近溪便許講堂上一端茶童子爲聖人，端茶不傾，行步不倒，亦一任良知而已。亦可曰端茶自然知不傾，行步自然知不倒。此即象山所謂「不識一字，亦可堂堂地做人」也。然此只在「命」一邊，不在「性」一邊。「命」一邊則自然能之，「性」一邊則待自力自盡。故孔孟只言「盡性」，只言「知命」。天之命人，原始人與文化人無別，非有不同之命。然論性則不同。原始人於性多未盡，文化人始有能自盡其性者，則屬人中之聖，少數之尤少數，乃始能之。陸王之學，昧於此一辨，乃不知教人用力處。象山有言：

我只教人減，不教人增。

不知人欲當減不當增，天理則當增不當減。慈孝皆天理，然慈本自然，孝則增出。明道言：

制，亦有種種機會湊成。儘求自由選擇，而此自由實有限。中國人稱婚姻曰「因緣」，「因」則男大必須婚，女大必須嫁，不僅由於男女之愛，亦有人文社會之倫理要求。「緣」則盡在外面，不由人力自己作主。抑且縱曰自由戀愛，亦不能盡成佳偶。惟此愛，則雖曰本於性，而仍必出於人之心，乃可由人自己作主。一旦結爲夫婦，此愛可以終始不渝。夫婦好合，百年偕老，中國人言愛，轉重在已成婚後之夫婦，轉不重在未成婚前之男女。推本孟子義言之，夫婦之配有「命」，而夫婦之愛，則當曰「性」，不謂之「命」。人性中有愛，男女之愛，則自然分數居多，易見爲是「欲」一邊。推男女之愛以爲夫婦之愛，則人文分數居多，乃見其爲是「理」一邊。由自然轉出人文，即是由命轉出性，由欲轉出理，此則有待於人文教育之努力。夫婦一倫，乃爲人類參天地而贊化育之一大項目，不得以此委之命。

吾家有一婢，其父母爲言婚事，此婢私告人，婚事我不反對，但願在婚前有一段戀愛生活。此婢畢業小學，來吾家，好看電視，看報章雜誌上之近人小說，因此亦迷醉於所謂自由戀愛，若認爲乃人生中所不可缺。彼不知婚後亦可有愛。中國古代舊小說傳奇戲劇多重婚後之愛。如王寶釧，如韓玉娘。王寶釧尚有拋彩球擇婿一節，但此非自由戀愛之比；其苦守寒窗十八年，乃始是其最真摯最深誠的一段戀愛生活。韓玉娘則由被俘後指配爲婚，更說不上自由戀愛。且其與

實嫁鷄隨鷄，其中亦寓有一分愛。苟有愛心存注，則鷄非鷄、狗非狗。苟無此心一片愛，則一切人皆如鷄狗，並將見爲鷄狗而不如。人道斯絕，何論蘭摧蕙枯與崑玉之碎。孟子又曰：

聖人之於天道，命也，有性焉，君子不謂命也。

此處天道即指人道，不獨天命，乃有人性之表現在內。口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚，雖亦有人性表現，但以外面之自然命定爲主，君子即不謂之性。今人乃誤認此等物質人生由於自然命定者，以爲人性所在，盡量在此等處求發展，求滿足，結果只滿足了耳目口鼻與四肢，卻沒有滿足了父子夫婦與君臣。近代自然科學，突飛猛晉，而人倫道義，反益湮塞，人直將返至新原人時代。人性日晦，外面自然命定之力量，轉更猖狂。人類乃惟感自由之可貴，而儘向反自由之道路邁進。男女間力求戀愛自由，乃至高呼性解放。其實則自由日進，戀愛之情味日淡日薄，循至於不見有情，僅見有欲。欲則非愛，情始是愛，乃並此而不知。此皆不辨孟子「性命之辨」一章微旨之所致。而賢者之知之可貴，亦因此而益顯。

此一辨，不僅孟子有之，即同時莊子亦有之。惟莊子不用「性命」字，轉用「天人」字。「人」即人欲，即物欲，其實實本於命，「天」即天理，即人道，其事則見於性。人道何以能擺脫

物欲，一歸天理，莊子於雜篇中暢發其旨，乃成爲一派極精湛的藝術理論。此事余已詳論在前，此不更贅。其實儒家孔孟論道義，乃是人生中更高藝術。道義中之自由，乃更深更高於藝術，故孔孟必提倡一「志」字。凡屬藝術意志乃及道德意志，其實皆是自由意志。無此一番自由意志，則人生中乃將不見道德與藝術。功利人生非道義，非藝術，一切皆須從外面自然命定中精打細算，服從遵行。不安於命，斯爲不知命。違棄己性，斯爲不知性。戴東原惟因不識孟子性命之辨一章之深意，乃謂一切「天理」皆從「人欲」中精打密算而來，是不啻謂一切天理皆功利而已。其實只爲命定人生作辯護，無他與義也。

而聰明已失。即欲模倣，途轍難尋。是乃後世積累聰明有轉不如前古自然聰明之處。

其次如社會風俗。現代人生一切生活方式，近自家庭，推而遠之，至於種種禮法制度，爲大羣所遵行；高至宗教信仰，乃及其一切傳說儀節，組織體制；亦無一不傳自一兩千年以來。其創自現代者，可謂極少，亦竟可謂沒有。故知人生當從通體看，上有千古，下有千古。現代人之在通體人生中，正如百年壽翁之一朝夕，或尙僅如幼稚，如未成年人，在人類之整體生命中，殆屬微不足道。僅憑其人當年當日一番自然聰明，其爲不可恃，不足重，爲事至顯，可勿詳論。

繼次再談到文字。人類之有文字，乃貯藏人類心靈之寶庫。人類心靈一切活動，皆賴文字作媒介，以傳播於他人。人類在歷史傳統中所曾發現之種種聰明，即都存貯於文字中。故人類教育，亦莫不以文字教育爲首要。自然聰明之進而轉爲傳統聰明，主要即由文字。舉凡上述器物製造、風俗習成、制度裁定、信仰傳播，乃及其他一切發明規則、思想途轍，亦幾全收納在文字中。文字乃如人類一大腦海，大智慧藏，其廣無涯，其深莫測。乃使人人皆可取之而無盡，用之而不竭。上面所謂後世積累聰明有轉不如前古自然聰明處，則正因爲沒有文字記載，遂使此項聰明無法傳遞，無法積累。

然人類各民族發生文字，皆在邃古文化初啟之際，雖非一人之功績，但總不易得其主要之發明人。如中國相傳有倉頡，其人其世，已皆不詳。舉此爲例，人類一切大發明，乃多在蒙昧之世，亦都無主名可舉。文化愈開，歷史愈久，凡有發明，其實皆淵源於前世。踵事增華既較易，其功亦較小。故論人類聰明，後世之所以能勝於前代者，其實只在人文積累之傳統聰明上。至於天賦自然聰明，後世人未必定能勝前代人，抑且有遠見爲遜之迹象。概略而言，亦可謂前代人多「創闢」，後世人多「因襲」。若以通體言，則每一創闢，事先亦必有所因襲；而每一因襲中，亦可不斷涵有新創闢。二者一體，亦不必強爲分優劣。

抑且因襲與創闢，不僅不易作明晰之分別，而天賦自然聰明之與人文積累聰明，時亦難於剖劃，必然分之爲兩事。醫學最見爲有積累的傳統性，非經長期學習，不易入門。近讀某書，見美國曾有一人名西斯，其人初不知醫，因病入醫院求療，群醫束手。忽一日，若在夢寐中，命醫爲之處方，黏其脊上。諸醫怪其不習醫，何知諸藥名，乃及複雜之配劑。姑依其言試之，而病遂瘥。此後其人亦爲人治病，其配方製劑，乃有遠溯希臘藥名，出羣醫所知之外者。余讀其故事，因念弱冠在鄉間，有一忘年友華君，年逾四十，常相過從。其人醇謹。有一弟，三十餘，醇謹一如其兄。讀書不多，在蘇州城中一綢布店作夥計。某日之夕，忽爲人處方治病而效。初屬小恙，

之自然聰明，有時似能衝破時間空間限制，直闖進人類智慧大海。其中有創關發明在前代，而經後人之模倣因襲者，其事理固易曉。何以其人生在後世，而前代人之創關發明，乃能不經傳授學習，而徑自闖進其腦際，一若亦屬其人之自然固有，此事實難明。在宗教上如六祖惠能，彼之信仰，與其所思維，人皆認其有天賦聰明，若無多詫怪。雖原始洞居人，亦能歌唱舞蹈，事出自然。惟文學上如方仲永，以五齡幼童，不學書而能書，不學詩而能詩，則理無可明。與醫學上如美國人西斯，皆屬神祕莫測。蓋因多數人所賦有之自然聰明，人人皆然，習以爲常。即如其他動物禽獸魚蟲，若仔細觀察其生活，其中儘多曲折細膩，千異萬怪，可驚可詫，匪夷所思，有爲人類智慧所遠莫能及者。此亦皆天賦聰明，莫之爲而爲而自然如此。以此推想到原人時代，歷百萬年五十萬年而至有歷史文化之創興，此一段長時期中，亦寧無許多天賦聰明，乃爲後代人類所不及乎！即就後代人類言，考古學家探尋史前器物，或大或小，有只有驚詫、無法理解者，亦復屈指難盡，更僕難數。至於自有歷史文化以後之人類，只短短在一萬年之中。而今日吾人乃自以爲文化積累之深，進步之速，邁越前代，超出萬類；乃於人文傳統聰明之外，一若天賦自然聰明，更無再足重視之餘地；則誠可謂淺見薄識之尤也。

今擴而言其大體，自然中本涵蘊有人文，人文亦必由自然中演出，但亦不能違反自然而獨

莊老道家，則擔憂於人文展演之橫生歧道，乃至於踰越分際，而作防戒之警告。中國文化傳統中之有儒、道兩家，陳義相反而相成，要以達於通天人、天人合一之一主要目標爲其共通終極之理想。

在傳統中國文化中，並無自創之宗教，但不害於自古到今的中國人，常保有一套共同信仰，信天命，信人性，信於天命人性之有一共同趨向之「善」。中國人又常不使此一信仰趨於形式化，即神話化；乃至專業化，即僧侶教會化；而常求保持其直接訴之於人類之自然聰明，即各自悟之一心，爲其深極無窮之泉源。

又在傳統中國文化中，有關思想方面，亦常以訴之人類之自然聰明爲其啟發指導之所憑藉；即直訴之人心，而亦不使之形式化、專業化。故在中國，可謂有思想家，而無哲學家。亦可謂人人可望其能有思想，而不希望每一人之思想之流於形式，僵化而成爲一套哲學，而使哲學成爲人文中之一項專業。如孔孟，如莊老，既皆不得目之爲一教主，亦同時不得目之爲一哲學家。惟莊老比較似乎更接近於教主與哲學家之地位，因亦不如孔孟之更爲閎通而自然。然而更能盡宗教與哲學之在人文中之任務者，在傳統中國文化中，孔孟之成就實更勝於莊老。孔孟儒家以教人向學爲先，而莊老道家則主「絕學無憂」。學乃人人共通事，孔孟教人以學，乃更接近自然；而莊老

篇二十五

六九

其次再言「道德」與「知識」。道德原本於人類之天性，發生於人心之內部。但道德非即自然。若專就自然言，亦可謂自然中無道德。道德乃從人文中展衍而出。中國道家太看重了自然，故不喜言人文衍進後之道德。儒家主張人文本位，故極重道德。但儒家言道德，仍必推本於自然。其關鍵均在討論人性問題上。宋儒程朱一派言「性即理」，此「性」字乃兼一切有生物無生物言，其義已偏近自然。先秦孟荀論性善惡，則專重人文言。理不論善惡，自然亦不論善惡，增進了人文精神，乃有善惡可言。

天地生物生人，一視同仁。人物間若求生存，互相噬殺，此是一自然現象。固不得謂之善，亦不得謂之惡。辨別善惡，乃屬人生問題。人性同本於天，屬於自然，故亦稱「天性」；天性亦

於不葬，於是葬親之事，遂相習成風。可見在自然天性中本不知葬其親。不葬其親，亦不得謂之惡。逮後人性開發，漸知葬其親，皆知葬親是一善，於是不葬親乃成一惡。人生一切演進皆如此。

人性初不知熟食，後知熟食。初不知衣服房屋，後知衣服房屋。初不知嫁娶，後知嫁娶。一切善，皆從人文衍進來，皆從人之內心各自知所選擇取捨向背從違來。若一人熟食，人人皆不喜此事，皆不從，則人文中終不能有熟食一事。熟食必偶從一人先起，又必繼以人人慕效；此皆起於人，但亦可謂是起於天，起於自然。

易大傳有言：

繼之者善，成之者性。

一人熟食，人人繼起，此即是善。久之，熟食若成人性，非熟食則性不喜。其實熟食應可謂是「人性」，非「天性」。只可謂人性出於天性，不得謂是違反了天性乃有此人性；其實是有此人性，而天性更覺舒適、安全。乃是由天性中成長出人性，而更由人性來成長此天性。中庸說「贊天地之化育」，其實事實例即在此。

「善」便是一莫大的道德標準，要能繼續便是善。天地自然最大功能，便是能繼續。所以也可說：天地大自然乃是一「至善」。人能贊天地之化育，輔助自然來盡其能繼續之大功能，此是人文道德一最高標準。由是便衍生出「知識」問題。

道德屬內，知識屬外。道德原本內心，知識則牽涉外面事物。如熟食、如葬親，皆必牽涉到外面事物上去。若無此內心之向背，則何來有所謂善？但此心向背，皆已牽涉到外面事物。其先尚不知熟食，尚不知葬親，何以知熟食是善，葬親是善？可見此知實無所從來。偶有一人忽知熟食葬親，此在宋儒稱之曰「德性之知」。此後乃人人皆知熟食葬親，此在宋儒稱之曰「聞見之知」。自熟食之知演進而有專司庖廚者。自葬親之知演進而有專司墓穴者。若人欲設盛宴款客，必求名廚司其事。欲求安葬其親，必求風水地理專家，墓工葬師棺槨之匠等人司其事。人人知欲熟食，知欲葬親，此屬德性共通之知，因其不待學習而可知。但烹飪埋葬實事，則必待學習，而有專司其業、專門名家者。然在專家知識以上，又必有需要此等知識之人心共同趨向以促使此等專家知識之產生；而此等人心共同趨向，亦不盡即便是道德。如人人喜愛熟食，此並不爲人文中一道德。人人皆求安葬其親，始成爲人文中一項道德。斯其間亦必當另有一辨別。

促成專家知識之產生，道德以外，尚有功利。功利可以即是道德，但亦可以是非道德，乃至

近代自然科學在知識技能上突飛猛進，而有原子彈核子武器之出現，可以頃刻間痛快毀滅全人類之生存。又能登陸月球，使人類能越出其數百萬年來所蟄居之大地。此等發明，在知識技能上論，亦可謂已到達了「神」的境界。但是否可謂是人類文化一絕大進步，其對人生前途之影響，究竟是禍是福，目前實難輕下斷語。歐洲人其先也曾發明了槍砲而雄視一世，在此數百年來，歐洲人算是幸運了；但對全人類言，受災禍的較之被幸運的，究是大過得多了。哥倫布發現新大陸，其實即是紅印度人失去了舊大陸，而且是在此一片大陸上失去了紅印度人。果把人類作全體來看，把道德觀念也放進去衡量，此等事，究於人文為禍為福，似仍很難得出一結論。

中國的文化傳統，則常把道德與知識相提並論，而且更重視了道德。尤其在傳統教育精神上，可以極顯明的看出。中國人傳統的道德教育，並不在灌輸一番哲學思想，或說微言大義，或用邏輯辨證法，或仗宗教信仰；此等皆與中國人觀念中之道德無關，或可說都是隔了一層膜。真實道德並不由上述中產生。中國傳統的道德教育，乃一本於人類之自然天性，直訴之人心，而在實際具體的日常人生中使之自然透露。中國人認為，人文道德即是一大自然，即在自然之中；自然中可以流露出人文道德。此是一番極具神祕性的可貴真理，非具大智慧人不易窺見。具此大智慧，發現此真理，而使在人文社會中能成為具體事實者，中國人即尊之曰「聖」。

人常以射御比德，射御不僅是一技，正亦是一禮，在禮中即見德。故教射教御，亦即所以育德成德。文字書寫與數字計算，乃日常人生實務中最普遍使用之兩技。直至現代，書仍爲人文學科之基本，數仍爲理工學科之基本。但在中國古代六藝中，書數最居末位。獲得書數基礎，即當進習射御。獲得射御基礎，再當進習禮樂。書數如小學，射御是中學，禮樂乃大學。其被重視之階層，乃就道德觀念而定，不就知識觀念而定。

道德所重，在人與人之間。如上舉孝弟謹信愛親，本於內心，而皆見於人與人之相交。書數之學，可以閉戶伏案，不與人接，可謂是純乎技之事，與道德修養之目標距離較遠。射與御則不然，御必有車上之主，射必有席上之朋。雖亦一技，但必使用於人與人之交，即不能不連帶有道德意味之存在。後代人在教育上，重視了書數，忽視了射御，乃是教人事務知識技能來改進各人的私生活，於是道德薰陶，乃不得不另闢途徑。

以今言之，書數若屬於文，射御則屬於武。在古人言之，人羣自衛，武事不可忽，武德亦不可忽。曠觀歷史，頗有蠻族一時崛起，侵凌文化之邦，鋒厲不可當。此亦有一種武德之發揚。眾志成城，化羣私爲一公，耐勞茹辛，死不旋踵，此亦一種道德精神也。子路自謂：「治軍三年，可使有勇，且知方。」有勇知道義，皆是一種極高尚之道德。中國古人以止戈爲武，認爲整軍經

夫子之道，忠恕而已矣。

其實孔門師弟子言忠恕，何嘗是一種哲學思維，何嘗是一種道德哲學。孔子曾子，皆生在農業社會中，只就農業人生之此一種心情，而具體指出，曰忠曰恕。農民之殖五穀，畜鷄豚，皆須知恕道。揠苗助長，便是不恕。孟子言盡心知性知天，亦可謂農業人生恰符合於此道。孟子又說：

鷄豚狗彘之畜，無失其時。百畝之田，勿奪其時。

「時」之爲義大矣哉。孔子乃是「聖之時」者。孔子亦如一般農民，懂得一切人事無失時、勿奪時而已。欲求順物性，順天性，則必求適時。中國文化理想之最高境界曰「天人合一」，其實農民生活早已符合此道。亦可謂中國古聖賢一切大道理皆從農民的實際生活體會發揮而來。今人稱中國文化曰農業文化，其語實深有理致。

由農業而附帶有工業，如製衣、造屋、陶器、冶鐵，種種工業，皆附隨於農業而興起。道家主歸真返璞，但不能反農業，而頗有反工業之傾向。莊子外篇有漢陰丈人爲圃畦，鑿隧入井，抱甕出灌。用力多，見功少。子貢告以桔槔之械。丈人忿然作色而笑，曰：

但農工業日見進步，漸成專業化，而商業繼起。以己之有，易彼之無。孟子告陳相曰：

以粟易械器，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟，豈為厲農夫。

可見依儒家義，農工之後有商業，亦屬人文自然演進，無可反對。但其間有階級層次，必以農為先，工次之，商又次之。若倒轉其層次，商為先，工次之，農又次之，則意義即大不同。商業必隨附於工業，工業必隨附於農業。人類自漁獵轉入畜牧，漁獵即不見重要。又自畜牧轉入耕稼，畜牧亦不見為重要。但自農業演出工商業，而農業之重要性則依然如故。如以釜鬲爨，以鐵耕，陶冶工業之重要，決不勝過了農業。陶冶以其械器易粟，耕者以粟易械器，此種商業，其重要亦決不勝過於農工業。中國古人以農為本，商為末，此乃就於日常人生之確切需要而判定；亦可謂此一種本末之判，即是根據道德觀念，而非根據經濟觀念。經濟價值，亦必隨附於道德價值而判定。

若有一個社會，本末倒置，以商業為最重，由商業立場展衍出工業，則此種工業，必以營利為目的，發掘人類弱點，誘導虛榮心，創作奢侈品，侵蝕他人工農實用之生產製造，以供彼之貪顯揮霍與享用。不僅剝削了他人之產業利益，亦損害了自己之生活道德。此種隨附於商業立場之

工業，中國古人稱之爲「奇技淫巧」。技巧固可貴，而淫奇則足戒。何謂淫奇？乃指其非人生確切所需，故爲道德觀念所不許。即就近代自然科學之種種發明言，技巧之上，豈不亦橫增了許多不必要之奇淫。不僅不必要，而且要不得。何以致此？則亦爲農商觀念之本末倒置而致此。

商人之日常必需品，必待與人交換而來。而彼之所交換與人者，乃並非其所必需。雙方交換，彼又必占贏裕，不涉虧損。在彼何術以得此，則必有一番機心之運用。此番機心，在能於空無所有中自占便宜，用力少，見功多。恰恰與農民美德成了一對比。

但近代農業，亦因自然科學之發展，而隨之機械化。勤勞日減，收穫日增。其治田圃所用之械器，較之子貢所知之桔槔，變巧便利，層出不窮，不得不認爲是人生一大進步。中國古人所詠憫農之詩，可以不再詠於今日。然而古代農民此一番純白之心，忠恕之德，勤勞操作之修養，亦漸轉淡薄，將不復見。抑且農產品決不如工製品，工製品亦決不如商用品，可以費力更少，獲利更多。一切技巧，必轉入商人手中，乃成爲大技巧。亦成爲大淫奇。翻雲覆雨，轉瞬之間，其所獲利，乃可在其他人終年辛苦勤勞之上。粟米遠不能比珠寶貴。而珠寶亦必轉入商人之手而始可貴。商人之用心，豈不如一架最機變最靈巧之機器。而今日之人生，則全操縱在此一架機器之下而惟命是聽。固不論道德，即言功利，亦終必失其存在。故道德中自有功利，而不道德之功利，

十指專而分，一指通而合。亦可謂十即指人生分別之各業，各有其專門。各自推而廣之，此一業必牽涉到別一業，又牽涉到其他各業。如是乃無不可推及到人生之大體合一處，此即人生之大道。此一大道，外面牽涉到人生各項生業，此即在道德中寓功利。內面牽涉到人生各自之內心，此即在道德中寓性情。「道德」與「人生」合一，斯即「性情」與「功利」合一，亦即是中國理想所謂天人之合一。

農工商諸業，各有其專門所需之知識，即各當有教育。而超出於此諸業之上，尤當有一共通所需之知識與教育，乃成爲人羣社會之另一職業，是即中國所謂「士」之職任所在。中國古人又認爲士之一階層，比較與農最相近，與工爲遠，於商更相遠；此亦由道德觀念來。至於今日，工商業日益發展，所需於各項專門知識者日殷，然在各項專門知識以上之此一項共通道德知識，其需要之程度，宜亦隨而日殷，而不幸不爲近代人所瞭解。而在中國社會之士階層，乃亦隨之日趨墮落，人人心中，只知有知識分子，不知有所謂士。知識又日趨於職業專門化，人人爭崇專門知識，而專門知識又日趨於功利化。於是在日常生活中，乃僅知有功利，不知有道德。此實近代人生一大值憂慮處。

篇二十六

七一

上文曾言文化上之「動」與「靜」，請繼此再言「進」與「止」。人生不能有進無止，亦如其不能有動無靜。專偏一邊言之，則必有弊，人生乃是一條遙遠路程，不當漫無歸宿歇足處。一般宗教，將人生歸宿轉移到死後，人生消滅，乃見天堂樂土，則人生只成一過渡。換言之，人生只是一空虛。就實際人生言，一足止，乃可一足進。若使兩足齊進，則成跳躍。但跳躍仍必落地小止，始得再跳躍。盡日奔波，總得歇腳小憩。旅客則需覓旅店。人生正貴隨時隨地可獲歸宿，此乃人生大道。孔子曰：

朝聞道，夕死可矣。

只有農村人纔能深深透悟到時間精義，遂認識到此久與速之別。宇宙自然，由變化中醞釀出生命，人類則又由其生命成長中展布出事業，此皆需時間。亦可謂時間、生命、事業，三者間，有其甚深之一致。今論時間，則只是一「久」字，無久不成時間。無時間，亦不成此世界萬物與人生。

人孰不求其生命之不老長壽，又孰不求其事業之牢靠穩固？卻又求時間急速而去，求動求變求進，若惟嫌此時間之猶滯遲而停留。不悟時間停留，能靜能止，能久能常，此生命與事業始有存在，始有成長；若使時間惟動惟變，惟進惟速，曾無停止，亦將使一切生命事業如風馳電掣而去，將等於無生命無事業。

其誤只在認時間如瞬息，如刹那，瞬息必動，刹那必變。不悟此瞬息刹那，仍是一靜，仍是一止。刹那永是一刹那，瞬息永是一瞬息。億兆京垓刹那瞬息，依然仍是此一刹那一瞬息。故此刹那瞬息，同時便可安定靜止，而其久乃無窮。人當即在此刹那瞬息中見永恒，不當求脫離此刹那瞬息覓永恒。脫離此刹那瞬息，仍是一刹那瞬息，前一時即猶後一時，後一時還如前一時。所以說時間本體即是一安定靜止，像是刹那瞬息；實則其久無窮，在其中乃可包孕有種種變動。天包孕地。天只是一久，纔可包孕地上種種變動。若天亦惟有變，惟有動，將使包孕在天之內之

亦猶人生幼、少、壯、老，乃在整體生命過程中始有此分別。生命存在，此諸分別始存在。故必有時間存在，乃始有空間存在。如是則先有了歷史，乃始有時代。有了時間羣，乃始有空間羣。鳥獸中如獅象，亦知有夫婦，亦知有父子，故亦有羣道。然只有空間羣，不能有時間羣。人若僅知有空間羣，只在空間羣中生活，則每一人不過百年而止。代代在變，實亦代代不變。只有能在時間羣中生活，乃可上百世下百世而無窮，乃始有歷史，乃始有文化，乃始有所謂動與進。中國舊俗，每於家宅東建祠堂，家宅乃空間羣所居，祠堂則時間羣所聚。近代人迫於生業，父子各自離散，並固定家宅亦無之。一若認為職業即吾生之實質，家庭乃成為吾生之虛文。然無虛又何以容實？莊子書謂：「胞有重閭，心有天遊。室無空虛，則婦姑勃谿。」今日之時代，則尙不止於婦姑勃谿。人不安其家，又焉能安其羣，其羣亦何以自安。舉世惟中國民族乃爲一最富歷史性之時間羣，此下何以自處，亦誠值吾儕之深慮。

七五

再進而言「內」「外」。身屬外，心屬內。身外更有物，更屬外。攫取外物以養己身，此爲凡生物所同。然「鷦鷯巢林，不過一枝。鼯鼠飲河，不過滿腹」，其事亦易足易止。人類自羣居

隨食，其生命乃不啻逐步拉近到自身來。耕稼人生命更安定、更親切。稻麥桑麻，雞豚狗彘，長此天地，長此生業，既不煩再逐水草而遷徙，更不煩再向渺茫的外面去搏奪攫取。生命愈收拾向內，轉覺其生命乃愈能擴展而向外。心生命之較於身生命，其事更如此。

生命中表現有「心」，乃始表現有「羣」。人自進而有婚配生育，夫婦子女，生命安放在家庭中，愈收縮，愈擴展。愈在內，愈向外。小生命轉成爲大生命。主要亦非由意志、智慧來，乃從情感來。在蟲魚鳥獸中，亦非無此相似之情感，惟人類因於生事日易，其情感乃日深日摯。子女養育，日親日厚，人類遂開始有了比蟲魚鳥獸遠爲持久之家庭。更由前一代包涵進後一代，乃至無窮的宗族傳遞。又擴大而有戚黨，有鄉里，有社會，有民族，有國家，使人類生命和會成一大更更久之生命。此皆從人類最先一念之「情」孕育而來。自情感發生智慧，再由智慧建立意志。此等意志，乃非大自然「求生意志」一語可盡。於是人文社會乃有種種理想，種種建設。由情感而智慧而意志，其順序乃與自然生命恰成一倒轉。

自生命之進展過程言，先有身生活、物質生活在先，此可謂之是「自然生命」。繼有心生活、精神生活在後，此可謂之是「人文生命」。此乃生命之由外向內。今專就心靈生活言，好生求生之意志最先，營生謀生之智慧次之，而樂生懷生之情感最後，此亦爲自然順序。但自人類展

而此羣體實非一羣體，在其背後，實只是少數廠主與企業家之牟利計畫在操縱。則此輩勞工雇員，焉得不高呼自由、獨立、平等爲反抗。此實今日社會羣體中所最值擔憂之事。

社會羣體當能滿足此羣體內各個小己之要求，不僅是低級物質要求，更要在高級的心靈要求。人類之有羣，即爲完成此理想。而今日之羣體，則多違背此理想。不加改進，勢將使社會無「羣」，而「己」亦不立。今日人生之最堪擔憂者，又何踰於此。

七八

繼此再言「職」與「權」。小己處羣，必有其職。職必分任，故曰「職分」。子弟在家庭，有子弟之職。百官在政府，亦各有分職，故曰「職官」。掌一職，即有一位，故曰「職位」。盡職不盡職有其責，故曰「職責」。職散在各人，權則操於少數。西方人好言「權」，乃言有父權家庭、君權政治。中國人觀念，父慈子孝，君仁臣敬，乃其「職」。盡職所以成德，成德乃以盡職。盡其對羣之職，即成其在己之德。羣己內外，一貫兼盡。論「權」則啟爭，一人有權，百人聽命。重權之羣，實則非羣，權散則羣亦散。不如各盡其在己，己立則羣亦立，己達斯羣亦達。君尊臣卑定於「職」，不定於「權」。夫唱婦隨，亦由「職」，不由「權」。其間大有分別，不

在。這實不是耳目盲聾了，乃是其心也盲聾了。他的生命，乃不啻寄放在外面的聲色上。

原始人當明月良夜，相携出其洞居，圍集曠野，亦可有戲劇歌唱。至農耕社會，人生益安定，戲劇歌唱之爲娛益進步，是則人生固不害於工作之餘有娛樂。惟最可戒者，乃在其工作之商業化，娛樂亦成爲商業化。戲劇歌唱本屬藝術內發，商業化了，則成爲一種外在之引誘。此等外在之引誘，則決不當認作人生正當之娛樂。

近代科學發明靜的娛樂，益離其原始之本質。劇場歌院，不自然之聲光，助其引誘成分者益進。又轉而有電影，有電視。現代化的社會，幾乎人人得進電影院，家家得有電視機，即安坐在家，亦可靜靜獲得聲色觀聽之娛。然而深求其底裏，則電影電視既益趨於商業化，陽春白雪，斷不能比下里巴人更可滿足商業化之要求。多數人之娛樂，實際乃爲滿足少數商人要求，滿足少數商人之牟利期圖爲交換之條件。於是其娛樂內容，乃益不可問。數十年來電影電視日趨於機械化、大眾化、庸俗化、引誘化，離奇怪誕，遠離於人類生命內部之真誠要求，此一趨勢，已無可諱言。

動的娛樂，乃指雖亦擁有多數觀眾，而觀賞對象之本身，亦依然仍是一娛樂。如運動場上賽跑、賽球之類，一趨於比賽競爭化。循至有職業化之運動，其運動本身亦成商業化。又循至於賽

船、賽車、賽馬、賽拳，凡屬人事，一切皆賽，甚至於有吐西瓜子之比賽。勝者獲賞，乃成賭博化。環而觀者，常可達數萬人，引誘、刺激，兼而有之。一若非此則人生無內容。

回憶童年時居鄉村，所見漁、樵、耕、讀。漁則一網一鉤在水濱，樵則一斧一斤入深山，牧童一笛在牛背，讀書一卷在籬間，此亦未嘗非娛樂。歲時節令，迎神賽會，鑼鼓雜耍，乃至清明上墳，新春賀歲，在日常人生過程中，亦復時有娛樂。雖極平淡，卻值追念回味。一俟引誘日多，刺激日強，一番娛樂，反而轉瞬即成一番空虛。非再找新娛樂，即若生命無所放。一若我之生命真在電影院、賽馬場。生命之意義價值只如此。

在農村人觀念中，並不工作與娛樂，只有工作與休息。「日出而作，日入而息」，一日間，便有作有息。「春耕夏耘，秋收冬藏」，一歲間，亦有作有息。一日工作始於晨，一歲工作始於春。一日之晨，一歲之春，正是人生工作開始，亦象徵着生命開始。日之暮，歲之晚，天然安排了農村人之休息。娛樂即寓在此一作一息中。現代社會工商化，乃把休息時間引誘去另尋娛樂。但娛樂究應在內，不在外。在身，不在物。在心，不在身。

雲淡風輕近午天，傍花隨柳過前川。旁人不識予心樂，將謂偷閑學少年。

少年不識人生真趣，故要偷閒尋樂。不知人生自有閒，不煩偷。自有樂，不煩尋。只爲偷閒，轉若無閒。只爲尋樂，乃至無樂。都市人生，恰如人之少年。農村人生所特富之天然樂趣，乃轉爲此少年所嗤鄙。

中國詩人歌詠人生，有廟堂，有都市，有山林，有田園鄉村。而所樂多在後二者，不在前二者。試翻閱中國詩人任何數家詩集，便知我言不虛。中國詩人歌詠人生，其最高境界，正在其不偷閒而自有閒，不尋樂而自有樂。更進一層言之，如曾點之莫春春服，浴沂風雩，歌詠而歸，雖曰可樂，然論其境界，實不如顏淵之在陋巷，簞食瓢飲，乃真爲孔子所許。正爲曾點尚有偷閒尋樂心，而顏淵無之。然要之，曾點亦同是鄉村人情味。

至如古希臘雅典，則是一商業都市，早有劇場，乃爲西方文學最高正宗。其次有史詩，亦可沿途歌唱，供人娛樂。娛樂乃有特定地點，特定內容，可以供羣衆多數人同時享受。於是娛樂若轉成在外不在內。中國文學中，戲劇遠起在後。詩人所詠，只是日常人生，亦不成爲史詩。如：

松下問童子，言師採藥去。只在此山中，雲深不知處。

此詩平淡清空，遠非荷馬史詩驚動熱鬧之比。詩中人一爲採藥師，一爲爲師守院之童子，一爲訪

師之詩人。若各有事，亦各無事。若各在日常中，與娛樂無干，然亦樂趣盎然。讀此詩者，身不在山中，若與此三人各無關；即在一千幾百年後之今天，苟一讀此詩，亦覺其心油然自生樂味。以近代人眼光言之，實亦非樂，只是此心閒曠，無引誘，無刺激，然此乃生命之真樂。生命真樂，亦可大別爲二，一曰辛勞之樂，一曰閒適之樂。或作或息，其樂同自存在。

正爲都市商業人生之辛勞，非爲生命直接作辛勞。一切奇技淫巧，皆與自己生命無關。必待轉手售出，從他人身邊攫取利潤，乃爲自己生命所在。則不啻自己生命乃寄放在他人身邊。則宜乎其辛勞不感有樂，乃必於工作外另尋娛樂；雖犧牲休息時間，亦所不惜。一俟心習既成，遂若工作非生命，休息非生命，惟娛樂乃始是生命。其實離開工作休息來別尋娛樂，則決非正常之娛樂，亦非正常之生命。

自科學發展，機械代替了人工，工作又附屬於機械，於是工作中更不見娛樂，娛樂必於工作外另覓。於是娛樂全成商業化，工廠中盡日辛勞所得，跑馬場中頃刻化盡。無資產則成無娛樂，甚至無生命。人生到此，必興劇變，而共產主義乃與資本主義爲代興。然馬克斯所預言，亦有錯誤。農業社會爲資本社會剝削殆盡，起而爲生命搏鬥，非爲娛樂搏鬥，故其勢憤厲不可扼。在資本社會中，勞工奮起反抗，仗罷工爲武器，其實乃只爲娛樂奮鬥，稍加工資，即可妥協。馬克斯

然爲父母者，孰不欲有子女，享此辛勞。工作、娛樂與生命之合一，正可引此爲例。此之謂正常人生。亦惟於正常人生中，乃可有理想羣體之出現。

工商人生，往往不正常。尤其如今日，一勞工入工廠，不啻變成一機器，或爲機器一零件。一雇員在大公司，亦復類似。熬過工作，別尋娛樂。人生乃在此工作與娛樂之敵對雙方，核算盈虧。工作多過娛樂，是不幸。娛樂多過工作，乃有福。大羣在逼其工作，小我則專求娛樂。如此則決非正常之人生，亦非理想之群體。

與工商業人人生所必有之相歧。

人知從貨財物品上言儲蓄與消費，但亦可從生命上言儲蓄與消費。從生命上言，則當是以儲蓄為主，消費爲從。情感、智慧、意志，皆須儲蓄，厚積而薄發，否則皆不易長成。幼小時，儲蓄多，消費少，故生命日以茁壯。中年後，儲蓄少，消費多，故生命日以衰竭。不論心生命、身生命，皆當以儲蓄爲主，消費實屬不得已。

繼此又當言「隱藏」與「顯露」。人生必同有此兩面。惟知珍重生命之內在者必喜隱藏。僅認生命之外在者，則必務爲顯露。老子之戒孔子，有曰：

良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。

道家言人生，偏主隱藏，不可詳論。儒家言人生，雖若隱顯兼顧，而實亦以隱藏爲主。易乾卦，「天行健，君子以自強不息」，然初九一爻爲「潛龍勿用」，則隱藏固在先。九五飛龍之上爲上九之亢龍，則顯露必有限。孔子論語有言：

隱居以求其志，行義以達其道。

志屬內在生命，蘊藏在心，非從幽隱處無可求。既無志，何言行。此亦猶如龍之先潛而後飛。又曰：

用之則行，舍之則藏。

則不得於行，仍貴能藏。中庸引詩「衣錦尙絅」，而曰：

君子闇然而日彰。

「闇然」乃人生根本，「日彰」是其應有之成效。李白詩：

蟻母衣錦，西施負薪。

負薪不能掩西施之美，則尙絅何害有錦衣之藏。惟其蟻母之醜，乃必仗衣錦以爲飾，務求在外之顯。至如西施之美，則內有餘而轉欲藏。

文學之美，自知明，自信深，亦求藏。司馬遷成史記，乃曰：

功名事業，彰顯於世，非必欲避，乃不欲求。故曰「道洽幽顯」。然非內在生命自足自信者即不足語此。

城市商人，炫貨求售。惟恐知其貨者之不多，又恐售其貨者之不速。其售貨所得，即是其生命所寄。故曰其生命外在，因亦惟恐其貨之不顯露。及至今世，廣告宣傳，無所不用其極。乃循至於人之整個生命，亦惟求顯露為主。試先言感情。農村人非不知有男女之愛，然夫婦敦倫，常隱藏在閨門之內。張敞爲婦畫眉，傳爲千古佳話。此非無風流韻事，然見之事，仍常不忍出之口。西方人男女相處，必先言我愛，又常屢言之不去口。街頭相擁而吻，羣睹不爲怪。然感情屬於內在生命，若儘求宣洩顯露於外，則不免耗散虛竭於內。果論真情內蘊，東方人宜不弱於西方。宋代理學家言：「失節事大，餓死事小」，近人目爲怪論。不知節操乃屬內在生命事，餓死屬外在生命事。甘守節而餓死，乃真情所在，其事亦非常有。今世乃有以一國元首之尊，一旦死於非命，舉國爲之悼痛；爲之妻者，既以自由戀愛始，是其所愛既獲一世之選，亦爲全國億兆人之所共仰，宜何等自滿自足，珍惜終生；乃墳土未乾，竟又移心別戀，其新愛又是一世之豪富。是則其所愛者，果爲內在之生命乎，抑僅外在之富貴乎？若爲內在之生命，巨富大貴，已屬外緣不同，一則馳逐於政臺之上，一則爭競於市場之間，斯其人之內性所好，亦當有大大不同者。而同

一婦人，乃可前後兼愛此兩人，不數年間，失於此而償於彼。此惟其內心所愛，係屬外在生命，乃可得其解。惟專就西方社會言之，朝爲巨富，暮轉政要。或朝辭朝宁，暮入閨闈。此皆濡染沉浸於都市商業文化外在生命之活動中既深且久，雖若忽彼忽此，實則同屬向外，亦使人不覺其有異。至如農村文化中人，一旦辭官去職，乃即退而歸隱。在此謂之爲「身分」。身分即猶言「人格」。其實身分即是職分。由中國傳統觀念言，從政之與經商，其事即其「職」乃大不同。彼既置身政要，豈有退而經商之理！在古代有陶朱公，事當別論。近代西方，並有高踞一國元首，退職後寫一回憶錄，交出版商，亦可牟大利。若就中國傳統文化言，即決不肯亦不敢爲此等書。若果爲之，後人亦決不厝之於正史或信史之列。

此乃雙方文化傳統不同，故其人生觀乃至批評標準亦不同。今日國人，必一意依據西方觀念返而批評自己傳統，於是所謂「身分」一觀念，亦大爲國人所詬病。轉業改嫁，皆涉一人之自由，可不受外來之批評。其實中國人之所謂身分，其中皆涵有極深之內心情感，與其志向所趨，有不願爲外在條件所移轉，而有所不爲。此亦是一種內心自由，亦無可厚非之處。而今日國人，身坐此山望那山，只覺那山之好，乃若此山不堪一日居。農村人亦有驟入都市，樂不思返者，今日吾國人乃似之。

今再就內在生命之觀點言，感情愈深藏乃愈真摯。轉言理智，亦非可全求顯露。不僅索解人不易得，即在我言之，書不盡言，言不盡意。無言轉勝於有言，少言轉勝於多言。故孔子有「予欲無言」之歎。又曰：

言之不出，恥躬之不逮。

理智必融會入全人生，言語必與行為相一致。珍重內在生命者每不尚言。孔子告其門弟子曰：

二三子以我為隱乎，吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。

內在生命亦必有其顯露部分，惟顯露，在行不在言。又曰：

不憤不啟，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。

必其人有某種內在條件，言語始有作用可言。言語亦屬生命中之顯露部分，惟其為用則有限。

莊子曰：

貫乎心，藏乎志，形乎色，發乎聲。

是志固貴藏。至如聲色之形而發，此已淺露無足道，當爲有志者所不貴。淮南子：

建心乎窈冥之野，而藏志乎九旋之淵，雖有明目，孰能窺其情。

道德指歸論：

遺形藏志，與道相得。

可見中國人不論儒道兩家，莫不重視志貴能藏之意。此因人各有志，各不相同；若各務顯露，則相互間自難免衝突。又若有向外求助之嫌，斯即表示其志之不內定。又且合志同方之士，每不易得，故懷志貴於能藏也。韓詩外傳：「同志相從。」范雲詩：「同志互相求。」此乃人生中難遇一大事。當知志於物質衣食貨利，此屬自然人生，即禽獸亦皆然，本不足以言志。若言志，當別有在。故不僅同志難求，即每一人欲自宣己志，亦非有極高文學修養不可。堯典曰：「詩言志。」莊子曰：「詩以道志。」揚子法言：「說志者莫辯乎詩。」曹操觀滄海：「歌以詠志。」

代表，作標準；而荀子乃以人類中之多數爲代表，作標準。尙少數可使人生提高；尙多數，則必使人生墮退。孟子道性善，言必稱堯舜，堯舜豈不爲人類中之少數，然孟子曰：

堯舜與我同類者。

其引顏子之言曰：

彼人也，我亦人也，有爲者亦若是。

可知凡求人類向上，則必求以少數爲榜樣，資鞭策。凡論做人大道，亦必求以少數爲準繩，作依歸。故孟子論性，不比之於禽獸與庶人，獨取例於堯舜與聖人，此乃孟子論性之淵旨所在也。

即如孔子言仁，而仁人之在人羣中，乃爲少數之尤。孔子曰：

我未見好仁者，惡不仁者。

又曰：

是則儒、道兩家之於眾，亦僅止於容之而止。不容眾亦即是不人道。論語又曰「寬以得眾」，易曰「容民畜眾」，左傳曰「安眾」，大率從政治場合言之；其對於眾之態度，不過如是。乃絕不言「從眾」。惟晉范武子曰：

善鈞從眾，善眾之主也。

善在眾人中是少數，然爲眾人之主，故得稱之曰善。人生大道，惟當從善，不當從眾。若在少數中，其善相等，始擇其善中之多數。則仍是從善，非從眾也。

中國人於眾，亦常多賤視意。如曰「眾口鑠金」。又曰「眾煦漂山」。漂山鑠金，其力非不大，然而中國人意見，終主尚德不尚力，故亦尚賢不尚眾。士爲人中之少數，「士希賢，賢希聖，聖希天。」所希在更少數，乃得更上進。詩曰：

天生蒸民，有物有則。

可見多數本有一標準，惟此標準獨爲士以上之聖賢得之。聖希天，即希得此天賦蒸民之物與則，即人生大道之標準也。蒸民非可侮，然不聞其可希。東方朔七諫：

羣眾成朋兮，士浸以惑。

士若不能上希少數之賢聖，乃下同於多數之羣眾，則亦流俗中人而已，其陷於惑固宜。

近代人好言羣眾，論其緣起，當亦起於工商都市向外人生之中。一商品必求迎合多數眾人之眼，能獲眾心之喜悅，乃能速售多售。至於一藝術品，則往往是孤標獨特，非爲取悅羣眾耳目。但在都市中出生一藝術家，其作品亦仍必求售，仍必迎合羣眾。果在農村山林中出生一藝術家，其藝術作品，必能自出心手，每爲自怡悅，否則持以贈同好，初不以出售羣眾間爲貴。文學亦然。凡屬向內人生，其文學作品亦貴隱藏，貴少數同好人欣賞。所謂「奇文共欣賞」，此種欣賞，乃屬少數人事。至如云「洛陽紙貴」，亦只少數豪貴家競相傳寫，初不爲求售謀利。若在工商都市向外人生中，文學亦傳播如商品。如戲劇必登臺表演，求能場場滿座。史詩乃沿街歌唱，求能人人動聽。小說亦期於羣眾間傳閱，求能暢銷爲貴。此皆須在多數中顯露。而中國人之傳統文學藝術，則決不作如是想。

此因都市向外人生，一切皆取之外，故必炫於眾、譁於眾以求償其所欲；縱使文學藝術，亦未能自外。然論其內在之意義與價值，實亦未能高出於羣眾之所能瞭解之上。羣眾亦易覺醒，見

其有利可圖，起而相效相競。於是文學藝術，乃不期而日趨於羣眾化，亦即日趨於商品化。而羣眾之情，又每喜新而厭舊，喜變而厭常。故凡向外人生中之商品乃及其藝術文學，既求大眾化，又必新奇化、時代化，貨利化、淺俗化，乃不貴於少數之傳統化。不如向內人生中，即論商品，亦知求精求美。其出品貴少不貴多，貴舊不貴新，貴能經久，有傳統，不貴能常變常新，只趨時代之愛好。即如中國之絲織、陶瓷，豈不是商品而即成了藝術，一家得之，可以傳世永寶。故其商品亦具傳統性，不貴所謂現代化。而藝術文學，則據此可推。

在戰國時代有和氏璧之故事，可爲上述作一象徵式之說明。韓非子：

楚人和氏得玉璞楚山中，獻之厲王，玉人相之，曰：「石也。」王以爲誑，刖其左足。後獻於武王，玉人相之，又曰：「石也。」王又刖其右足。文王即位，和抱其璞而哭於楚山之下，三日三夜，淚盡，繼之以血。王使人問之，和曰：「吾非悲刖也，悲夫寶玉而題之以石，貞士而名之以誑，此吾所以悲也。」王乃使人理其璞而得寶焉，遂命曰「和氏之璧」。

和氏之璧，固可成一商品，然同時乃是一高貴之藝術品。而此一故事，則成爲一極端性的文學

品德上，實與普通多數無異，同樣爲物質，爲貨利，爲私人小我求生存，而高高在上，來統治其下；此種統治，則成爲攘奪與霸佔。多數必將起而反抗，在政治上乃有革命。其實革命亦仍出於少數，非出於多數。多數人起來反抗，只成一種騷亂，其事必轉歸到少數手裏，有領導，有統治，乃成爲革命。然使革命新政權成立，若仍只爲物質，爲貨利，爲此少數人自我打算，則此少數仍又墮落入多數，仍將繼續有革命。人道仍不光昌，仍將陷黑暗中。

近代西方，政治上由革命轉歸選舉，每三五年一選舉，等如政府一革命。只是由鬥爭軍事轉入和平競選，此亦是人道一大進步。但選舉必爭多數人投票，少數反而要聽命於多數。其結果所至，如當前之所謂「民主政治」，乃不期而逐步轉成爲「多數政治」。此種政府，則又將不勝其弊。若再推廣孟子所言，鄉愿、市愿之外，又將出現「政愿」。政治上一領袖，須得多數人說他是一好人；在其內裏，乃變成了一庸人。庸人握大權，乃可變爲一惡人。因其沒有了個性，無志氣，無性情，一惟聽命於多數。而從上講來，多數只是一自然，不是一文化理想，故多數並不可貴。於是多數政治之領袖，極其所至，非成爲大政愿即大政惡不可。最近世界又有「極權政治」，由一人或三數人獲得絕大政權來統治多數。在此一人或三數人之下，絕大多數人之上，其間則更無少數人可以樹異。於是遂使無人可以爲狂，亦無人可以爲狷。換言之，乃是無一人可以

中層，此中層即可謂之「士階層」；士階層乃在中國社會中之少數階層。此一少數階層，進則在政府中爲官，上自卿相，下至僚吏，皆出此士階層。退則在社會中爲師。不斷有人，承其衣鉢，上治下教。此兩千年來之文化傳統，則盡歸此士階層領導。

農工商庶民在社會下層，是多數。士在社會中層，屬少數。在中國歷史上秦漢以下，實更無一上層之貴族。皇室宗親，固得豐衣厚祿，但不成一階層，僅依附於皇室而存在。故中國自秦以下兩千年社會傳統，乃是一少數領導多數之傳統。西方現代國家，最先乃是統治階層與被統治階層之對立。嗣後乃有議會政治、政黨政治，逐步演變，而成爲今日之所謂民主政治，其實乃是多數政治，而多數則不外乎爭物質爭財貨。爭而得者，若爲少數，其實仍屬多數。爭得與爭不得，只成一丘之貉。於是爭而得者轉爲爭而不得者所爭之對象。於是又有工會罷工，乃至階級鬥爭，以與大企業大資本家作對抗。其趨勢所極，亦仍只是要多數控制少數。然人類文化演進，主要乃在由多數中展演出生少數來。心靈進展，無論情感、理智、意志，其有價值有意義者，皆不在多數。多數之情感惟有冷漠與狂暴，多數之理智則爲愚昧，多數之意志則爲自私。必於多數中展演出少數，乃能深情遠慮大公，乃能領導羣眾以向前。在西方社會中有宗教信徒，略似中國社會之有士階層，而實又不同。宗教信徒，實乃要求脫離於羣眾以成其爲少數者。故宗教之最後歸宿在出

人類當自多數中演出少數，此乃人類天性要求，有其潛在之希期。即在都市文化中人，亦未嘗不各自盼望其爲少數。爭貨利，爭權力，富貴超人，若成爲少數，其實仍與多數人一致。此可謂乃假少數，非真少數。旁途雜出，如競技比賽，亦爲都市文化中人所樂於從事。就今日言之，如賽馬、賽球、賽車、賽船、賽棒、賽劍、賽拳，凡可比賽之事，無不比賽，列舉之，幾乎可達百種以上。參加競賽者，雖屬選手少數，環而觀者，每逾千萬人，乃至五六萬人以上者亦有之。而此等比賽，亦常有懸獎，甚至有類於賭博，仍亦不脫貨利化、庸俗化。此等少數，實亦顯露的是假少數，非能確然與多數異其品類而成爲真少數。其他類是者，如探險，如登額菲爾斯峯，如扁舟橫渡大西洋，步行遍歷全世界，如是之類，莫不獨出心裁，求爲人之所不肯爲、不敢爲。亦不甘常在多數中庸庸碌碌，而求有所表現。等而下之，如最近之有嬉皮，蓄長鬚，留長髮，穿迷你裙，裸體行街市，奇裝異服，詭僻其行；論其動機，亦只爲不甘長自埋沒於多數中。而不知從其內心情志品德操持方面之能確然傑出，超乎多數，而又能領導多數以前進向上者，乃爲人類文化演進中之真少數。亦惟中國文化傳統，乃自始即能注意及此。此亦中國文化一特徵、一優點之所在也。

亦絕。

逮於道益宏，行益尊，予立群儕，知我者希，於是而有「道不行」之歎。然「窮則獨善其身」，猶有所樂在我，則亦可以無愠。惟君子之道，亦非爲不求知。「懷道而迷其邦」，亦屬不仁。至是則惟有仍期之於教育，而望之於將來。孔子稱顏回爲好學，而曰「今也則亡」。故其哭顏子，有「天喪予」之歎。而顏回之於孔子，則言無不悅，不違如愚。孔顏師弟子之間，兩心恍如一心。如此始謂之仁，始謂之道，始爲人生之大樂。父子隔世相接，亦能兩心如一心，此乃本於天賦之性情，乃其質。師弟子隔世相接，仍能兩心如一心，此乃「學不厭教不倦」之人文工夫，乃其文。文則必待於教，必待於化。孔子曰：「回也視我如父，予不能視回如子。」乃指孔子不能如葬其子伯魚之亦依禮薄葬顏回，乃只有由其門人弟子厚葬之。然孔子與顏回，固情親如父子；孔門諸弟子視回，亦情親如兄弟。一堂之中，「以文會友，以友輔仁」，當時朋來之樂，乃千古如見。

孟子願學孔子，然當孟子時，學人競務自關門戶，各樹宗派；孟子弟子如萬章、公孫丑之徒，較之洙泗，則有間矣。故孟子有「得天下英才而教育之」之想。此固人生之至樂，然亦孟子當時深慨所寄。以此言之，孔孟當時所言人生樂事，初無二致。家庭相聚之樂，本於天地自然所

賦；師弟子修道講學之樂，則由人文興起。理想人羣之建立，可謂孝道乃其質，師道乃其文。中國古人稱「天地君親師」。君者羣也。自有君而其羣始達於穩固靜定之地位。然君道亦必建本於親道與師道。故孟子曰：

君子有三樂，而王天下不與存焉。

蓋羣道立於君子，不立於君。若認羣道立於君，則其羣必不可久。爲君者，亦必知孝弟，知親師重道，斯其人亦得爲君子。羣道必維持於君子，而不維持於君。然孔孟只主張納君於羣道，未嘗主張廢君以立羣。孔孟亦只主張納工商於羣道，未嘗主張廢工商以立群。換言之，孔孟只主張本於質以興文，未嘗主張廢文以存質。西漢儒者董仲舒有言：

明其道不計其功，正其義不謀其利。

羣中有君與工商，權位財富之所湊，其事易趨於功利。孔孟主張納功利於道義，固未嘗主張毀功利以爲道義。功利若近人生之質，而實不爲質。道義若偏於人生之文，然實本於質以爲文。惟道義，乃爲文質之彬彬，而功利亦寓乎其中矣。

極有佳趣。如言殉僂丈人之承蜩：

天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。不反不側，不以萬物易蜩之翼。大馬之捶鉤者，於物無視，非鉤無察。假不用以長得其用，而達乎無不用。

此皆藝術心情之最高描寫。其他類此者，不勝縷舉。故藝術心情貴能「忘」，忘卻外面一切萬物，其心極純無雜，只用心於一物上。如蜩如鉤，此一物甚卑微，若無足重輕，而藝術家對之心深入，惟此卑微一物，不啻即外在之宇宙，亦不啻即內在之生命。宇宙、生命，不啻即於此卑微之一物上紐成一體。在此時，外無宇宙，內無生命，亦無此卑微之一物，而要之唯有此一獨立之存在。莊子稱此曰「神」。故曰：

用志不分，乃凝於神。

由是而達於天人、心物、內外合一無間之境。此是無所爲而爲，無爲而又無不爲，此亦人心至樂所在。既無絲毫物質觀念，亦無絲毫功利打算。無機械心，無造作心，無誇耀心，無爭競心。一任自然，是亦工作、娛樂、生命合一之一種境界。人生到此境界，即猶子貢之言「質猶文也，文

猶質也」，並不需再分文質。此實爲道家言藝術人生精義所在。

惟人世間藝術，亦未必能盡符此意。如古埃及人建造金字塔，秦始皇帝建造阿房宮，耗廢多少人力物力；此等大興築，究爲何來。惟埃及及金字塔，迄今尚在，供後世萬萬人憑弔驚歎，而無救於古埃及之消失。阿房宮曾不幾年，即付一炬，後人曾不顧惜，又加之以儆戒與責備。亦賴有此，故使中國文化，不隨阿房以俱燼。然此亦見中西方人對藝術觀感有不同。東方藝術所嚮往，乃以憑藉極少物力而能表達極富心情者爲主。可使欣賞藝術者之心情，亦一如創造藝術者之心情，雖曠世相接，而兩心可恍如一心。由人文來創造藝術，不使藝術來淹沒人生，此乃爲藝術之至上品。

自藝術人生轉進到文學人生，又是一變。藝術對象主要在物，文學之主要對象則在人。原始洞居人，方其夜間無事，羣聚聽長老演述神話故事。其主要內容，則屬人與事。是否世間真有此人與事，可不論。要之爲人心所樂聞。於是父傳子，子傳孫，此一神話故事，乃可懸歷數百年，傳遞勿輟。其後乃始見之於文字。今讀詩大雅生民之什之歌詠后稷，其詩曰：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載

夙，載生載育，時維后稷。誕彌厥月，先生如達。不圻不副，無留無害，以赫厥靈。上帝不寧，不康禋祀，居然生子。誕寔之臨巷，牛羊腓字之。誕寔之平林，會伐平林。誕寔之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣，實覃實訐，厥聲載路。誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食。蓺之荏菹，荏菹穉穉，禾役穰穰，麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。

此乃西周人自古相傳一番神話故事。由此故事中，可以窺見天人、物我、內外融和成爲一體的一個理想宇宙與理想人生，可以給人心以慰安鼓舞與快樂。雖是一神話故事，然較之世界各大民族其他宗教神話故事，如上帝創造宇宙，人類挾原始罪惡以生，有待於末日審判之來臨；乃至無窮止之輪迴報應，與夫涅槃真空之最後期望等；其與人心以安慰鼓舞與快樂之相差爲何如？

下至幽風七月之篇，乃迅由神話詩轉向爲田園人情詩。即在此日常平實之人情中，亦可備見天人、物我、內外融和成爲一體之宇宙與人生，供人心以慰安鼓舞與快樂。此下中國詩歌，神話成分逐步退出，生民之詩漸絕響，幽風七月乃大行。要之以田園生活而極富人情味，不失此一天人物我內外融和合一之傳統想望爲主題。而詩之主要功用，亦在其能教人心而使之化。故曰：

溫柔敦厚，詩教也。

又曰：

樂而不淫，哀而不傷。

詩歌之於心情，乃亦如影隨形，不可或離。

古詩之後有楚辭。楚辭中若仍雜有許多神話成分。然司馬遷論其意，則曰：

國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，離騷可謂兼之矣。

又曰：

蟬蛻於穢濁之中，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓。

此皆專指辭人之心情言。此下中國詩歌文學，一本此傳統，不詠財富，不詠戰爭，不詠怪力亂神，皆平實描寫日常生活，而皜然不存其滋垢。若不勝其忠厚惻怛，而不失於和平中正之規範。

故在中國傳統文化中，藝術、文學，同占重要地位。而中國人之重視文學，則更過於藝術。即如古代殷周鐘鼎彝器，與夫詩三百首，同爲後人寶愛尊重，而尊詩尤更重於尊彝器寶物。又如

亦文之至。人生到達此境界，乃成爲人生一大藝術，亦人生一大文學，乃亦人生一大道義所在。藝術、文學與道義之三生，其究亦是融和合一，非有多歧。故論物質人生，即人生之質，則人生與鳥獸草木之生無大異。若論人文化成之人生，則如上所述，由藝術而文學而道義，三階層之遞進遞化而日臻於文，而要其原始，則仍不喪其原始之質。所謂「文質彬彬」，其義如此。

中國自秦以下，工商繁興，城市林立，而其文化傳統則仍建基於農村。此下發展，未離本源。孔子於詩於樂，於琴於射，於弋於釣，飯蔬飲水之中，生趣盎然，彙藝術、文學、道義人生於一身。因此中國古聖人生活，乃與世界各大宗教教主生活遠不同。且不論先秦莊老之道家人生。晚漢以下，儒學衰，道家盛，士人於藝術文學生活，更益注重。遂爲此下中國社會人文，別開生面。佛家東來，生活嚴肅，亦恰與道家閒逸情趣相調濟。故其時儒學雖消沉，然社會人生之心生活方面，則仍有其維持。唐代武功、經濟，雖極壯盛，亦終不使人生全陷入物質人欲中。唐亡而有五代，得免於如西方羅馬帝國之崩潰，而卒致於文化中絕，一蹶不復振者，其故端在此。

北宋諸儒復興儒學，亦如西方之有文藝復興。歐陽修自稱六一居士，曰：「集古錄一千卷，藏書一萬卷，琴一張，碁一局，酒一壺，吾老其間。」此雖歐陽氏一人之辭，大可爲同時一般文人寫照。中國士人之日常人生，每脫離不了琴棋詩酒。琴棋屬藝術，詩屬文學，酒則在藝術文學

之間，歐陽氏所謂「醉翁之意不在此」，亦可謂人生一醉，亦仍是一種文學與藝術也。故中國士人縱不能飲，亦喜淺斟低酌，求以陶性情而沃靈智，又稱琴棋書畫。書法爲中國人一種特有藝術，士人縱不學畫，亦必習書。縱不作詩，亦必吟詩。一爲士人，吟詩寫字，乃其日常消遣。亦使其沉浸淫佚於藝術文學之心靈生活中而感染欣賞於不自知。此風積而愈厚，潛而愈深，乃爲維持中國傳統文化一重要因素。

管子曰：

心以藏心。

一人之心，可以藏於別一人之心，乃至千萬世人之心中。此即所謂「文化傳統」。吟詩寫字，一諷一誦，一鈎一劃，乃使此心上接前人所潛導積累深厚蘊藏之藝術文學心，得於簡單物質人生獲得初步滿足後，有其心靈上更高之享受。

邵堯夫詩：「梧桐月向懷中照，楊柳風來面上吹。」程明道稱之曰：「真風流人物。」石曼卿詩：「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花。」明道曰：「此語形容得浩然之氣。」謝上蔡稱明道善言詩，但優遊玩味，吟哦上下，便使人有得處。張橫浦言，明道書窗前有茂草覆砌，或勸之

芟，曰：「不可。欲常見造物生意。」又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之。或問其故，曰：「欲觀萬物自得意。」理學家主張道義人生，其實與文學藝術人生之心情處處相通。一砌之草，一盆之池，又是飯蔬飲水人隨力可得。

人生演變，有逆境、困境、病境、衰境，此非向外攫取物質所能解消。或向外攫取物質，更增加此等困逆衰病之由來。此而不解，將陷絕境。中國人自幼即習吟詩寫字，不必爲書家，不必爲詩人，有所寄託，堪以自娛。使此困逆衰病諸境不易侵襲。此亦正如道義人生，孝父母非存心要作一孝子。存心要孝，轉非純孝。藝術、文學、道義三者，同爲一番至純無襍之心情，不於外面物質上起念，不於種種功利上動意，只親身投入此生活中，親證親悟，親自喻其境界而默識其所以然。人人可行，人人可知。亦並不要在外面建立一套純思辨純理智的哲學來求人開悟，強人必從。莊子曰：「非所喻而喻之，則以堅白之味終。」名家堅白，是爲純思辨、純理智，遠不如藝術文學之直訴人生。而道義一本心性，亦近藝術文學，而遠理智功利。

當今世界潮流，全部人生，幾全爲工商貨利所主宰、所驅使。人盡陷入物質要求之深窠中。理智亦徹底功利化。藝術文學，全變爲商品，若一切必待投入市場，乃始有其意義與價值。於是乃失其內在的至純無雜心，而代以市場求售心。一切惟尚時代化、大眾化、通俗化、外在化，不

《錢賓四先生全集》丙編書目

③7 文化學大義、民族與文化

③8 中華文化十二講、中國文化精神

③9 湖上閒思錄、人生十論

④0 政學私言、從中國歷史來看中國民族性及
中國文化

④1 文化與教育

④2 歷史與文化論叢

④3 世界局勢與中國文化

④4 中國文化叢談

④5 中國文學論叢

④6 理學六家詩鈔、靈魂與心

④7 雙溪獨語

④8 晚學盲言（上）

④9 晚學盲言（下）

⑤0 新亞遺鐸

⑤1 八十憶雙親、師友雜憶

⑤2 講堂遺錄

⑤3 素書樓餘瀋

⑤4 總目

